

COMENTARIOS A LA NUEVA  
Biblia de Jerusalén



# Salmos 73-106

Ángel Aparicio



**Desclée De Brouwer**





## SALMOS 73-106



ÁNGEL APARICIO RODRÍGUEZ, cmf.

# SALMOS 73-106

Comentarios a la  

---

Nueva Biblia de  
**Jerusalén**  

---



**Desclée De Brouwer**

**CONSEJO ASESOR:**

**Víctor Morla  
Santiago García**

© Ángel Aparicio Rodríguez, 2008

© Editorial Desclee De Brouwer, S.A., 2008

Henao, 6 - 48009

[www.edesclee.com](http://www.edesclee.com)

[info@edesclee.com](mailto:info@edesclee.com)

ISBN: 978-84-330-2219-6

Depósito Legal: BI-523/08

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
-------------------	---

## COMENTARIO

SALMO 73.....	17
SALMO 74.....	33
SALMO 75.....	47
SALMO 76.....	57
SALMO 77.....	67
SALMO 78.....	79
SALMO 79.....	101
SALMO 80.....	111
SALMO 81.....	121
SALMO 82.....	131
SALMO 83.....	139
SALMO 84.....	147
SALMO 85.....	157



SALMO 86.....	167
SALMO 87.....	177
SALMO 88.....	185
SALMO 89.....	195
SALMO 90.....	213
SALMO 91.....	223
SALMO 92.....	233
SALMO 93.....	243
SALMO 94.....	249
SALMO 95.....	259
SALMO 96.....	267
SALMO 97.....	275
SALMO 98.....	283
SALMO 99.....	289
SALMO 100.....	297
SALMO 101.....	303
SALMO 102.....	311
SALMO 103.....	325
SALMO 104.....	337
SALMO 105.....	351
SALMO 106.....	367
<i>BIBLIOGRAFÍA BÁSICA</i> .....	385

## PRESENTACIÓN

Comento en este tercer volumen los salmos pertenecientes a los libros tercero y cuarto del Salterio (Sal 73-89 y 90-106). Estos dos libros, como los dos precedentes (Sal 1-42; 43-72), finalizan con una doxología: «Bendito sea por siempre Yahvé! ¡Amén! ¡Amén!» (Sal 89,53), y «¡Bendito Yahvé, Dios de Israel, / desde siempre y para siempre! Y todo el pueblo diga: ¡Amén!» (106,48). El autor de las doxologías es probablemente el que dividió el Salterio en cinco libros. ¿Fue arbitraria esta división? ¿Se fijó en los títulos de los salmos para establecer las divisiones? ¿Prestó acaso su atención a los contenidos y al progreso del pensamiento? Nunca sabremos qué criterios tuvo el autor de las doxologías para transmitir a la posteridad cinco libros en uno. Al presentar el vol. II proponía la hipótesis de que cada libro tuviera un matiz peculiar. Continúo con esta misma hipótesis para los libros tercero y cuarto del Salterio.

Atendiendo a los títulos, once salmos del tercer libro son atribuidos a Asaf (Sal 73-83); cuatro, a los hijos de Coré (Sal 84-85 y 87-88); uno, a David (Sal 86); y otro, a Etán (Sal 89). Me fijo en un detalle de este libro; llama la atención las ocasiones en que se repite en el tercer libro el verbo “recordar”: *quince veces* (diez en el primer libro; cinco en el segundo; quince en el tercero; ocho en el cuarto; doce en el quinto). El dato puede parecer irrelevante para detectar algo que pueda ser peculiar del tercer libro. No es infrecuente en este libro la mirada al pasado, objeto del recuerdo, y la tensión hacia el futuro que es propia de la esperanza. ¿Qué se vive en el momento presente?

El presente está impregnado de decepción o es, al menos, la hora de la tentación. La prosperidad de los malvados es un desafío para la

inteligencia y para la fe. No pasan tribulaciones como los demás (Sal 73,5), sino que están sanos y rollizos (73,4). ¿Gana algo el creyente por mantenerse fiel a Dios? ¡Nada! Él, como muchos de sus hermanos, a punto ha estado de dar un mal paso (v. 2) y de irse tras los malhechores (v. 10). Para superar esta tentación no es suficiente conocer a Dios de oídas y saberse la doctrina tradicional de la retribución. Se requiere una profunda experiencia religiosa: «Yo estoy siempre contigo» (v. 23). Hallándose junto a Dios, nada más deseará en la tierra (v. 25). También el Sal 84 festeja la intimidad con Dios: «¡Dichosos los que viven en tu casa alabándote siempre!» (84,5). La comunión con Dios es la experiencia básica que llena de sentido y de contenido el momento presente. En el presente se vive el dolor máximo de la destrucción del templo y de la ciudad santa, junto con la humillación del Ungido de Dios (Sal 74; 78,60-62; 79; 80,13-14; cf. Sal 83,3; 89,39-46), lo que provoca una amarga pregunta sobre el rechazo divino (Sal 74,1; 77,8) o bien que los paganos pregunten con sarcasmo: «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 78,10). ¿Dónde quedan los «primeros amores» de Dios? (Sal 89, 50). Éstos y otros interrogantes similares nos llevan a recorrer el camino del recuerdo.

La historia santa del pasado, tejida con la protección divina y el pecado del pueblo, pertenece al patrimonio del salmista, que ha de transmitirlo a la generación venidera (Sal 78,3-4). ¡Cuántas esperanzas ha sostenido el recuerdo de la elección de David! (Sal 78,71-72). Es el momento de recordar los años remotos (Sal 77,6), las «proezas de Yahvé» y sus «antiguos portentos» (77,12), sus «obras y sus hazañas» (77,13). Se recuerda toda la historia santa (Sal 80), porque la antigua protección divina es garantía de auxilio en el presente, con tal de que el pueblo quiera escuchar ahora (Sal 81,14-15). Al capítulo del recuerdo pertenecen también las debilidades del pueblo. El fiel recuerda, y también Yahvé debe acordarse. Ha de recordar la comunidad adquirida antaño (74,2); ha de recordar que los hijos de su pueblo son tan sólo carne (78,39), incapaces de acordarse de la mano divina (78,42); ha de recordar igualmente lo dura que es la vida de su pueblo (89,48). No ha de acordarse, sin embargo, de «las culpas de los antepasados» (79,8). Ha de recordar los ultrajes del enemigo, dirigidos contra Dios (74,18.22) y contra sus siervos (89,51).

El pasado recordado es patrimonio del presente, y éste se asoma al futuro. El Dios «temible para los reyes del orbe» (76,13) está para iniciar un futuro rebosante de esperanza. Se espera la llegada del

reino ideal: «Dios anuncia la paz..., la salvación está ya cerca..., la justicia marchará ante él» (85,9.10.14). La mirada hacia el futuro se afianza en el último salmo del libro, tan importante en la estructura del Salterio. David es el elegido de Dios, afirmó uno de los salmos iniciales del tercer libro (78,71-72). En el último salmo Yahvé ratifica su alianza con David (89,5). Esta palabra no puede ser desmentida por el curso de la historia, porque Yahvé no violará su alianza, ni cambiará sus promesas (v. 35). Quien así habla es Yahvé, cuyo trono está sostenido por la Justicia y el Derecho, cuya presencia va precedida de la Misericordia y la Fidelidad (v. 15). ¡Qué enorme contraste entre esta promesa y la situación actual! «Pero tú, encolerizado con tu Ungido, los has rechazado y desechado; has roto la alianza con tu siervo...» (vv. 39-46). Esta derrota, pese a todo, ya no ocasiona la ruptura de Dios con el hombre, sino que origina una unión más estrecha con Él. ¿Es acaso la humillación y la derrota condición necesaria para que el “hijo de David” comience a reinar? Pagado el precio debido, el libro cuarto celebrará la llegada de un reino universal, cuya gloria llena la tierra.

Conforme a los títulos del cuarto libro, tan sólo a tres de sus salmos se les asigna autoría: el Sal 90 es atribuido a Moisés; los Sal 101 y 103, a David. El título precede a otros tres salmos (92; 100 y 103). El resto son “huérfanos”: la exégesis judía no les buscó autor ni les puso título alguno. El Sal 90 es el único atribuido a Moisés, acaso por la experiencia religiosa celebrada en el salmo, tan parecida a la de Moisés en el Horeb. El hombre pecador sabe que está ante Dios: «Pusiste nuestras culpas ante ti, / nuestros secretos a la luz de tu mirada» (90,8). El Eterno y el Santo, cuyo fuego ha prendido en el ser temporal y pecador, no devorará al que se acerca a Él, sino que él lo protegerá con su gracia y lo guiará con su luz (90,13-16). Así lo reitera Sal 91,14 y Sal 92,14. No es el momento, sin embargo, de reposar la mirada en el hombre, sino de dejar el puesto a Dios, cuya realeza es celebrada reiteradamente en el libro cuarto.

Dios es reconocido como rey del universo (Sal 93,1). En el ejercicio de su soberanía reta a lo creado, incluido el hombre. Grande e inexpugnable puede parecer la fuerza del mal; mucho más potente es Dios (Sal 93,4). ¡Que el hombre acate la soberanía divina! Si no se pliega, si no se arrodilla y adora a Dios-rey, el hombre no será conducido al reposo (95,11). Lo creado se regocija ante Dios-rey, se alegra y vitorea «delante del Señor que llega, que ya llega a regir la tierra»

(96,13). También los dioses se postran adorantes ante el «Altísimo sobre toda la tierra, / encumbrado sobre todos los dioses» (97,9). La voz de la creación se une en armoniosa sinfonía para celebrar la victoria de Dios sobre el mar; es decir, sobre la muerte (Sal 98). Es el Dios tres veces santo, «entronizado sobre querubines» (99,1.3.5.9), ante el que resalta sobremanera la pequeñez y la condición pecadora del hombre (Sal 90), como he dicho anteriormente.

Los malhechores quedan excluidos de la ciudad de Dios; los leales, por el contrario, son acogidos en el nuevo reino (Sal 101). El hombre justo, por tanto, reina junto con el Dios-santo. Si el hombre ha de reinar con Dios, que es inmortal, la muerte ha de ser vencida. Si al menos la descendencia del orante no permaneciera en la presencia de Dios, la alianza del Eterno sería falaz: «Los hijos de tu siervo tendrán una morada, / su descendencia subsistirá en tu presencia», leemos en el último verso del Sal 102. Aún se requiere algo más: el hombre vinculado con Dios ya no puede renunciar a la eternidad, ya que el amor que le une con Dios es eterno. El salmo siguiente celebra una vida de íntima relación con Dios: «Él rescata tu vida de la fosa, / te corona de amor y de ternura» (Sal 103,4). El Sal 104 puede leerse en este contexto –un reino de vida, de paz, de amor y de justicia– como un retorno al paraíso perdido. El nuevo Adán goza contemplando una creación pacificada y pacífica. El trabajo deja de ser castigo; es, más bien, una tarea diaria encomendada al hombre, en cuya acción se continúa la actividad divina. El caos amenazante y destructor ha sido domado; las bestias salvajes, sometidas; la muerte es el destino reservado tan sólo a los malvados. El hombre rehabilitado y la creación renovada entonan un cántico gozoso: «¡Gloria a Yahvé por siempre, / goce Yahvé con sus obras» (104,31ss). Ha triunfado el amor; tal como se pedía en el salmo céntrico del libro, apelando al recuerdo divino: «Se ha acordado de su amor y su lealtad / para con la casa de Israel» (98,3). Tal es el reino/reinado de Dios.

Los dos últimos salmos del cuarto libro, con temática histórica, apelan seis veces al recuerdo divino: Yahvé se acuerda de su alianza (105,8; 106,45), de su palabra sagrada (105,42); se le pide «Acuérdate de mí...por amor a su pueblo» (106,4). Al hombre se le pide, en contrapartida, que recuerde las maravillas divinas, «sus prodigios y los juicios de su boca» (105,5); pero los hijos de este pueblo «no se acordaron de tu gran misericordia, / se rebelaron contra el Altísimo junto al mar Suf» (106,7). Si es lícito leer estos dos salmos finales desde la

perspectiva de aquellos otros centrados en el reino de Dios, nos hallamos ante el claroscuro de la realidad: Dios recuerda y el hombre no se acuerda. Dicho de otro modo, el Sal 105 es un cántico extasiado ante la actuación de Yahvé a lo largo de la historia santa, toda ella regida por el poder divino. En este salmo todo es luz, que se va difundiendo al ritmo marcado por la promesa y el cumplimento. A lo largo del Sal 106, por el contrario, van desfilando los pecados cometidos por Israel desde Egipto hasta la llegada a la tierra: siete pecados cometidos de una frontera a otra. Una vez que el pueblo de Dios ha llegado a la tierra y ha tomado posesión de ella, continuó pecando. El salmo, pese a todo, no finaliza con la destrucción del pueblo, sino que Yahvé «por ellos se acordó de su alianza, / se enterneció con su inmenso amor» (106,45). Este recuerdo divino origina una súplica enardecida y apremiante: «¡Sálvanos, Yahvé, Dios nuestro, / reúnenos de entre las naciones, / para dar gracias a tu santo nombre / y honrarnos cantando tu alabanza!» (106,47). La última palabra en el nuevo reino será el inmenso amor de Dios.

Este apresurado recorrido, buscando la tónica dominante de los libros tercero y cuarto del Salterio, no nos ahorra acercarnos a cada uno de los treinta y cuatro salmos que comento en este tercer volumen, aplicando el mismo método ya conocido por el lector de los volúmenes primero y segundo, que han sido publicados por la editorial Desclée De Brouwer. Que el lector atento juzgue si es atinada o no la síntesis hecha en esta presentación.



## **COMENTARIO**





## SALMO 73 (72)

### LA JUSTICIA FINAL

<sup>1</sup> *Salmo. De Asaf.*

¡Qué bueno es Dios para Israel,  
el Señor para los limpios de corazón!

<sup>2</sup> Por poco se extravían mis pies,  
casi resbalan mis pasos,

<sup>3</sup> celoso como estaba de los perversos,  
al ver prosperar a los malvados.

<sup>4</sup> No hay congojas para ellos,  
sano y rollizo \* está su cuerpo;

<sup>5</sup> no comparten las penas de los hombres,  
no pasan tribulaciones como los otros.

<sup>6</sup> Por eso, el orgullo es su collar,  
la violencia, el vestido que los cubre;

<sup>7</sup> su gordura rebosa malicia \*,  
de artimañas desborda su corazón.

<sup>8</sup> Se sonríen, hablan con maldad,  
hablan altivamente de opresión;

<sup>9</sup> ponen en el cielo su boca \*,  
y su lengua se pasea por la tierra.

<sup>10</sup> Por eso mi pueblo va tras ellos:  
sorben con ansia sus palabras \*.

<sup>11</sup> Dicen: «¿Va a saberlo Dios?  
¿Lo va a saber el Altísimo?».

<sup>12</sup> ¡Así son, éstos son los malvados!,  
tranquilos y acumulando riqueza.

- <sup>13</sup> ¿Así que en vano purifiqué mi corazón,  
lavé mis manos en señal de inocencia,  
<sup>14</sup> aguanté golpes todo el día  
y correcciones cada mañana?  
<sup>15</sup> Si hubiese dicho: «Hablaré como ellos»,  
habría traicionado a la raza de tus hijos.  
<sup>16</sup> Me di entonces a pensar para entenderlo,  
pero me resultaba hartó difícil.
- <sup>17</sup> Hasta que entré en el santuario \* de Dios  
y acabé entendiendo su destino:  
<sup>18</sup> los pones en el resbaladero,  
los empujas a la ruina.
- <sup>19</sup> De pronto quedan hechos un horror,  
desaparecen consumidos de espanto:  
<sup>20</sup> como un sueño al despertar, Señor,  
al levantarte desprecias su imagen.
- <sup>21</sup> Cuando mi corazón se avinagraba,  
cuando se torturaba mi conciencia \*,  
<sup>22</sup> estúpido de mí, no comprendía,  
sólo era un animal \* ante ti.
- <sup>23</sup> Pero yo estoy siempre contigo,  
me tomas de la mano derecha,  
<sup>24</sup> me guías según tus planes,  
me conduces tras la gloria \*.
- <sup>25</sup> ¿A quién tengo yo en el cielo?  
Estando contigo no hallo gusto en la tierra.
- <sup>26</sup> Aunque se consuman mi cuerpo y mi mente,  
tú eres mi roca, mi lote, Dios por siempre \*.
- <sup>27</sup> Los que se alejan de ti se pierden,  
aniquilas a los que te son adúlteros.
- <sup>28</sup> Pero mi bien es estar junto a Dios,  
he puesto mi cobijo en el Señor  
a fin de proclamar tus obras \*.

---

V. 4 Lit. «perfecto» conj.; «a su muerte» hebr. (texto mal cortado).

V. 7 «malicia» versiones; «ojo» hebr. Otros: «sus ojos brillan de felicidad.

V. 9 Otros: «Su boca se eleva contra el cielo.

V. 10 Según las versiones; hebr. corrompido, lit. «Por eso su pueblo vuelve a su lado (o: «hace volver a su lado al pueblo»), aguas de abundancia son vaciadas». Otros: «y bebe copiosamente de sus aguas»

V. 17 «santuario» según versiones; hebr. plural.

V. 21 «conciencia», lit. «riñones»

V. 22 Lit. «Behemot», el prototipo de la torpeza (Jb 40,15).

V. 24 También: «y me arrebatas gloriosamente»

V. 26 Otros: «Dios es siempre el apoyo / de mi corazón y mi herencia»

V. 28 El griego añade: «a las puertas de la hija de Sión»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

El primer poema de tercer libro (Sal 73-90) se caracteriza por su llamativa tensión espiritual. De acuerdo con el léxico, es “un cántico cordial”, no sólo porque la palabra “corazón” es la dominante en el poema, se repite seis veces (vv. 1.7.13.21.26 [dos veces]), sino también porque es una meditación u oración de quien tiene abierto su corazón a Dios. No es un ingenuo, ni busca el consuelo de la religión como solución de su problema personal. Tiene los ojos bien abiertos a la realidad, y ésta se le impone con tal evidencia que se le caen por tierra los esquemas tradicionales sobre la retribución. De nada sirve una teología clásica que afirma que al justo todo le irá bien y que al malvado, por el contrario, todo le saldrá mal. Los hechos desmienten las convicciones de la teología ortodoxa. El poeta se alinea con la problemática que plantea Jeremías: «Tú llevas razón, Yahvé, / cuando discuto contigo, / no obstante, voy a tratar contigo / un punto de justicia. / ¿Por qué tienen suerte los malos / y son felices todos los felones?» (Jr 12,1).

No es un problema abstracto ni genérico, sino concreto y preciso. El orante es un creyente de conducta intachable: de manos inocentes y puro corazón (Sal 73,12). Lo que recibe como paga de su conducta son congojas, penas y tribulaciones (vv. 4-5). El poeta tiene ante sí a un grupo de malvados (v. 3), tan orgullosos como violentos (v. 6), tan orondos como tramposos (v. 7), tan satisfechos como altivos (v. 8). La altanería de los malvados es de tal índole que no se doblega ni siquiera ante Dios; se dicen: «¿Va a saberlo Dios? / ¿Lo va a saber el Altísimo?» (v. 11). Sus palabras, mientras tanto, ganan adeptos, atraídos por la opulencia de los malvados; son desertores del pueblo de Dios: «por eso mi pueblo se va tras ellos / sorben con ansia sus pala-

bras» (v. 10), anota el poeta no sin contrariedad. El poeta tiene ante sí (ve) este panorama, y confiesa sus íntimas inquietudes: ¿para qué empeñarse en mantener limpio el corazón?, ¿para qué continuar lavándose las manos en señal de inocencia?, ¿para qué aguantar golpes y correcciones durante todo el día? (vv. 13-14). Lo más fácil y rentable es comportarse como otros correligionarios: abdicar de practicar la justicia y adherirse al delito. Seguro que le iría mejor. A punto ha estado de seguir el camino de los malvados, como dice por dos veces: «por poco... casi...» (v. 2). Pero en vez de entregarse a lo fácil, el poeta se adentra en la meditación (en la oración) introspectiva. «Como pieza de introspección el salmo es superlativo: ese ‘agriarse’ o amargarse de la mente, las ‘punzadas’ interiores; la acusación personal matutina; las condicionales potenciales e irreales en que aflora el diálogo interior; el desfallecer y consumirse. En fuerza de la introspección este salmo compite con muchas páginas de Job y anticipa a muchos escritores espirituales» (Alonso, *Treinta salmos*, 275-276). Sirva como ejemplo esta cita de Job 21,7-9.13-15.

La solución del cambio de suertes no tiene nada de original. Lo realmente nuevo se halla en el v. 17: «Hasta que entré en el santuario de Dios / y acabé entendiendo su destino». Este entendimiento o inteligencia permite al poeta calificar la atracción que sentía por los malvados como una estupidez irracional (v. 22), y simultáneamente le abre a una “sabiduría” sublime: teniendo a Dios en el cielo, ¿qué más puede desearse en la tierra? (v. 25). El poema nos prepara para una experiencia religiosa, semejante a la de los místicos, a la de Juan de la Cruz, a ese saber no sabiendo «toda ciencia trascendiendo».

Guiados por el vocabulario, es fácil clasificar este salmo entre los sapienciales: “conocer”, “entender”, “corazón”, “proyecto”, “ansiedad”, “embrutecerse”, etc.; pero no está exento de matices de lamentación (v. 10), de tonalidades de confianza (v. 24), de profesión de fe, como el Sal 16 (vv. 22.23.25). Si lo definimos por contrastes, este poema va de la crisis a la fe, de las tinieblas a la luz, del rechazo a la unión mística... La mera razón no puede dar pasos tan bruscos, sino únicamente la fe desde la cual medita y ora el poeta; y también desde el toque de Dios que experimenta.

Las propuestas estructurales son muchas. Me parece atinada la que sugiere A. Weiser (II, 558-559) y siguen algunos otros. Algunos signos estilísticos y formales tienen funciones articulatorias; por

ejemplo, la partícula *'ak*, traducida de distintos modos en los vv. 1.13 y 18; el pronombre de primera persona precedido de una adversativa: «pero yo» (vv. 2.22.23.28) a la vez que estructura pone en primer plano la persona del orante; la repetición de algunas palabras tiende puentes entre las distintas partes del salmo y asegura la unidad de la composición; por ejemplo, «fatiga (pena) / ser difícil (*'āmāl*) [vv. 5 y 16]; «pasar tribulaciones / correcciones» (vv. 5 y 14); el interrogativo o exclamativo *'êkâ* (vv. 11 y 19); «cielo» y «tierra» con función antitética (vv. 9 y 25); el adverbio «siempre», también con valor antitético (vv. 12 y 26); el destino de los malvados (v. 17), opuesto al del justo (v. 24); el conocimiento del v. 16 resuena en la comprensión del v. 22; la bondad de Dios (v. 1) se convierte en el bien del justo (v. 28). Sobre estos indicios, entre otros, además de la temática, se apoya la siguiente estructura del poema:

Introducción: la bondad de Dios (v. 1).

La vida del impío y del justo (vv. 2-16):

A) La vida feliz del impío (vv. 2-12);

B) La vida desgraciada del justo (vv. 13-16).

El destino del impío y del justo (vv. 17-28):

A') El destino desgraciado del impío (vv. 17-22);

B') El destino dichoso del justo (vv. 23-26).

Conclusión: el bien junto a Dios (vv. 27-28).

## II. COMENTARIO: «Hasta que entré en el santuario»

Entenderíamos mal este salmo si lo redujésemos a una disquisición abstracta sobre la teología retributiva. Tampoco plantea un problema de teodicea, ni una experiencia meramente psicológica: a qué mecanismos hay que recurrir cuando está en peligro la comprensión del destino personal. Si hemos de hablar de comprensión, de acuerdo con un poema básicamente sapiencial, aludimos a una comprensión excepcional: religiosa, mística, adquirida o donada en el santuario o en contacto con “el misterio” de Dios. Desde esta perspectiva se ve la realidad de otra manera, aunque no acertemos a articular en palabras humanas la ciencia adquirida, semejante a la que se refiere san Juan de la Cruz: «El que aquí llega de vero, / de sí mismo desfallece; / cuan-

to sabía primero / mucho bajo le parece; / y su ciencia tanto crece / que se queda no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo». En el santuario (o en el misterio de Dios) se sitúa el poeta para entender lo que tiene al alcance de su mirada. Pretendo comentar el poema desde este vértice, desde el cual se ven las dos vertientes: la vida y el destino del impío, y la vida y el destino del justo.

2.1. *Introducción: la bondad de Dios* (v. 1). Este salmo, como el Sal 50, es atribuido a Asaf, un levita puesto al frente de los cantores del templo (cf. 1 Cro 15,17). Siguen a este salmo otros diez asignados también a Asaf (Sal 73-83), pero el tema dominante en él no es ni la lamentación (cf. Sal 74; 77; 79; 80; 83), ni la alianza y la historia de la salvación (cf. Sal 78 y 81). El Sal 73 puede considerarse como una síntesis sapiencial con tonalidades de lamentación y no exento del espíritu de la alianza; pero no es un cántico coral, como la mayor parte de los salmos de Asaf, y, desde la experiencia religiosa que en él se delinea, es único. Es el cántico del corazón, como ya dije, fascinado, seducido por la prosperidad de los malvados, y profundamente creyente que hallará su sosiego en Dios.

Si relacionamos la introducción con el salmo en su conjunto, cabe decir que sobre el tenebroso fondo del mal resplandece la claridad de la bondad divina, siempre liberadora. La partícula inicial hebrea (*'ak*) tiene, en este caso, un valor adversativo: el éxito de los malvados es evidente, se dirá a continuación; *sin embargo*, «Dios es bueno». Relacionada la introducción con la conclusión, la acepción de la partícula es aseverativa: *ciertamente* «Dios es bueno». Se soluciona de este modo, y ya desde el comienzo, el dilema del “yo” poético: seguir a los malvados o mantenerse fiel a Dios; ¿dónde está el “bien” del orante: en la opulencia o en la cercanía de Dios? Aún es posible una tercera acepción: la admiración «¡qué bueno es Dios...!», que tal vez esté más en consonancia con la gran introspección del poeta. Dios está aparentemente ausente de la historia y de la trama de la vida humana; en realidad es el gran presente. El orante puede afrontar con serenidad las vicisitudes íntimas que se describen a continuación porque Dios es bueno.

No todo el pueblo, Israel en su conjunto, puede afirmar la bondad de Dios, puesto que algunos hijos de este pueblo han optado por seguir a los malvados (v. 10). Si mantenemos la traducción «... para Israel», que forma paralelismo con «los limpios de corazón» del segundo

hemistiquio, habrá que decir que el poeta piensa en el «Israel cualitativo, en la comunidad de los pobres» (Tournay, *RB* 68 [1961] 129). Hay quien modifica levemente el texto y traduce: «¡Qué bueno es Dios para el honrado!»; el paralelismo con el segundo hemistiquio es perfecto, pero a costa de alterar el texto hebreo. Es posible mantener el texto tal como nos ha llegado e interpretar la mención de Israel como vocativo: «¡Qué bueno es Dios, oh Israel, / para los limpios de corazón!». Israel es cómplice ya desde los inicios del poema; el poeta expone sus luchas internas ante su pueblo. Ignoramos si el nombre del pueblo es una corrección nacionalista o no añadida al poema original.

Los “limpios de corazón” son los únicos que se percatan de la bondad de Dios; y a la inversa, Dios muestra su bondad tan sólo a los limpios de corazón. Son los mismos que en otros salmos reciben el nombre más usual de “corazón recto” (cf. Sal 32,11; 33,1). No es, desde luego, una pureza ritual, sino que afecta a la vida y a lo más profundo de la existencia, que es el corazón o la conciencia. Es la limpieza proclamada dichosa por el evangelista Mateo, porque los limpios de corazón «verán a Dios» (Mt 5,8; cf. Sal 24,4).

2.2. *La vida feliz del impío* (vv. 2-12). El poeta se mira a sí mismo y anota que no cumple el enunciado del primer verso. Sus pies estuvieron a punto de tropezar; sus piernas casi perdieron el equilibrio (v. 3) –como si fuera un borracho–, acaso porque poco le ha faltado para abandonar el camino recto. Esto le pasaba por fuera; por dentro le recomía la envidia porque veía la vida dichosa, casi mesiánica, la felicidad total de los perversos (v. 4), que en hebreo es un sustantivo con connotaciones idolátricas (cf. Sal 5,6; 75,5; 102,9). Los perversos son siervos de la mentira idolátrica. Pero este aspecto acaso no sea percibido por el orante en un primer momento; queda cautivado por la felicidad total que viven los perversos, cuya imagen reconstruye en los versos que vienen a continuación. Es una imagen que contradice totalmente el axioma de la retribución.

Es propio del ser humano, enfermo de muerte (v. 5), acumular congojas (v. 4) a lo largo de la vida y estar expuesto a toda clase de sufrimientos, como hijo de la tierra que es (v. 5b). Ni un solo rasgo de este cuadro tan humano configura el rostro de los perversos: para ellos no hay ni congojas, ni penas, ni tribulaciones. Al contrario, su cuerpo (panza), rollizo y perfecto (v. 4), es una prueba irrefutable de su prosperidad (cf. Sal 17,10; 119,70; Dt 15,17; Jr 5,28). La obesidad



del vientre apunta también en el rostro: los ojos apenas asoman detrás de un tejido adiposo. No es un cuadro repugnante, sino que obedece a cánones de belleza (cf. Jc 3,17) que no son los nuestros Sin ser infieles al texto hebreo, podemos traducir de un modo más convincente para la mentalidad actual: «Sus ojos brillan de felicidad» (v. 7a). El poeta dibuja atinadamente los adornos que exhiben los perversos: el ornamento de su cuello es un orgullo despectivo (cf. Sal 10,2; 36,12), como si fuera un collar de oro (cf. Pr 1,9); la violencia cubre su cuerpo como si fuera un hábito de ceremonias (cf. Jb 29,14). Con estas pinceladas externas el poeta pone al descubierto lo que se encubre en el corazón de los perversos: «de artimañas desborda su corazón» (v. 7b).

El poeta ha retratado el cuerpo de los perversos, y se ha adentrado en el corazón, donde anidan las “artimañas” –fantasías o locuras criminales–, que inmediatamente se traducen en palabras acompañadas de sonrisas burlonas: «se sonríen y hablan con maldad» (v. 8a). Pronuncian su palabra desde “lo alto”, lugar que corresponde exclusivamente a Dios; desde lo alto miran a aquellos a quienes dirigen su palabra, que no puede ser sino de opresión (v. 8b). La boca de los perversos es monstruosa: enormemente grande e insaciablemente voraz. Se parece a la boca del dios cananeo Motu (= Muerte), abierta tan de par en par que uno de sus labios llega hasta los cielos y el otro se apoya en la tierra; por entre sus fauces desciende el dios muerto Baal. Acaso el poeta se ha inspirado en esta imagen de la mitología cananea, pero la ha transformado. Los perversos blasfeman y con su lengua barren la tierra, esparciendo acaso sus propias palabras como semillas de muerte. Desde su altura desafían la excelsa altura divina; no pretenden escalar físicamente el cielo, como el emperador (cf. Is 14,13ss); les basta con colocar sus palabras desafiantes en el cielo y, «como oso hormiguero» (Alonso, *Treinta salmos*, 278), barrer la superficie de la tierra. Su trabajo es sumamente eficaz. Han conseguido que una turba de admiradores se vaya tras ellos y sorban «copiosamente de sus aguas» (v. 10). Si no hubieran conocido a Dios como «fuente de agua viva» (Jr 2,13), si no hubieran gustado que la promesa del Señor es «más dulce que la miel» (Sal 119,103), tendrían excusa; pero los seguidores de los malvados son “mi pueblo” que, obnubilados por la excelencia de los perversos, beben sus palabras altivas. Éstas son la total negación de Dios, que ni sabe, ni puede lle-

gar a saber, por muy Altísimo que sea: «Dicen: ‘¿Va a saberlo Dios? / ¿Lo va a saber el Altísimo?’» (v. 11). Dios no conoce, no habla, no actúa; es inexistente, relegado en su soberana altura. El poeta contrapone la “altura” desde la que hablan los perversos (v. 8) con el Altísimo, que, desde las convicciones del poeta, puede ver mejor que nadie y por eso ser el juez supremo de la humanidad. Para los que blasfeman de este modo vale la malaventuranza de Isaías: «¡Ay de los que se esconden de Yahvé / para ocultar sus planes, / y ejecutan sus obras en las tinieblas, / y dicen: ‘¿Quién nos ve, quién nos conoce?’» (Is 29,15; cf. Sal 10,4.11; 14,1; 36,2-3; 94,7-9).

El poeta ha dibujado magistralmente el cuerpo y el interior de los perversos. Le queda sacar una conclusión, aunque sea general: «¡Así son, éstos son los malvados!, / [siempre] tranquilos y acumulando riqueza» (v. 12). Esta conclusión se opone al enunciado inicial, como el “bueno” se opone al “malvado”. La prosperidad de los perversos (v. 3) remite a la tranquilidad y a la acumulación de riquezas. Una vez que se ha negado a Dios, estima el poeta que la tranquilidad y las riquezas son eternas. Cae por tierra el dogma de la retribución: la maldad recibe como paga una inmensa riqueza; la bondad trae consigo jornadas llenas de dolores y de miserias, como se dirá a continuación.

2.3. *La vida desgraciada del justo* (vv. 13-16). El orante ya nos ha dicho de sí mismo que envidiaba a los perversos (v. 3). La envidia en este caso no es un pesar del bien ajeno, sino ganas de compartirlo justamente. Lo escandaloso es que el honrado tenga que pasarlo mal y sin obtener ningún resultado tangible. Es el tema de esta segunda parte del poema.

Los perversos no sufren (v. 5); el orante sufre golpes a lo largo del día y correcciones cada mañana (v. 14). Así, la mañana, tiempo de escucha y de favor (Sal 3,6; 4,9), queda envuelta en una oscuridad que sofoca toda esperanza. Los malvados se engalanan con collares de soberbia y se cubren con vestidos de violencia (v. 6); el honrado se restriega las manos y purifica constantemente su corazón (v. 13). ¿Para qué? ¡Todo es inútil!: «Es inútil servir a Dios; ¿qué ganamos con guardar sus mandamientos o con hacer duelo ante Yahvé Sebaot? Más bien hemos de felicitar a los arrogantes, que aun haciendo el mal prosperan, y aun tentando a Dios escapan impunes (cf. Ml 3,14-15). Según está página profética, a la que sería fácil añadir otras muchas,

parece que Dios se ha puesto de parte de los malhechores. La protesta de inocencia lavándose las manos y la pureza del corazón no reportan ninguna ganancia.

Aunque el orante ha estado a punto de pasarse de bando (v. 2), al ver la felicidad de los malvados, no ha dado este mal paso por lealtad al grupo; es el grupo de los hijos de Dios: «la raza de tus hijos» (v. 15). Si hubiera procedido de otro modo, como lo hicieron tantos otros de su pueblo (v.10), si hubiera hablado como ellos, como los malvados, blasfemando contra el cielo y sembrando muerte en la tierra, se habría separado de su pueblo y de su Dios, ya no pertenecería al número de los hijos de Dios. Es la primera vez que aparece explícitamente el “tú” divino, signo de oración, como si el orante sintiera el pavor de abandonar a su Dios, padre del pueblo de la alianza; como si le suplicase: «no me dejes caer en la tentación», por más que nada entienda ni comprenda. La tentación ha sido vencida, pero el problema aún no ha sido solucionado.

¿Cómo abordar un problema que no es meramente teórico, sino que afecta a la vida, y a una vida al borde del fracaso: «en vano purifiqué mi corazón» (v. 13)? La primera actividad es calibrar, pensar, echar cuentas, hacer cálculos. ¿No será una acción abocada al fracaso? Al menos es lo que constata el Eclesiastés: «Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará; y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará» (Qo 8,17). El autor del libro se entregó a la búsqueda, y llegó a esta conclusión personal: «Todo lo he examinado con método pensando llegar a sabio; pero me quedé muy lejos. Lo que existe es remoto y muy oscuro: ¿quién lo averiguará?» (7,23s). La búsqueda o el pensamiento tiene como finalidad inmediata “comprender”, “entender”; es un verbo repetido a lo largo de poema: Dios no entiende –dicen blasfemamente los perversos (v. 11)–; el salmista pone cuanto está de su parte para poder entender (v. 16); cuando reúna las condiciones adecuadas llegará a entender (v. 22). De momento el esfuerzo por comprender es fatigoso, tanto como las penas a las que están sometidos los humanos (v. 5: el mismo sustantivo: *’āmāl*; una traducción más literal del verso sería de esta índole: «reflexionaba para entenderlo / pero era una fatiga para mis ojos»). Los ojos, que se abren y se cierran por la concentración en el trabajo y por lo arduo del problema, acusan la fatiga. Los caminos de la reflexión y de la comprensión no conducen a ningún sitio; sencillamente

se deja constancia de que el tema «me resulta harto difícil» (v. 16b). El poema da un giro inesperado al proseguir con un “hasta que”, que divide la composición y la vida en un antes y un después. Antes el orante “vio” (v. 3) en su propia vida (por experiencia) y “meditó” reflexivamente (v. 16). Después llegará a la “contemplación” (v. 17).

2.4. *El destino desgraciado del impío* (vv. 17-22). «En el santuario de Dios –escribe san Agustín– dirijo la mirada al final sobrepasando lo presente» (*Enarraciones*, II, 918). La entrada en el santuario se sitúa en el límite del discurso –cuando éste resulta extremadamente difícil «hasta que se entra en el santuario»– y en el confín del tiempo, colindante con la eternidad. Es el lugar de la presencia y de la comunicación divina (cf. Sal 68,36). En relación estrecha con Dios, el creyente conoce los “secretos divinos” (Sb 2,22), mientras la palabra divina «ilumina, dando inteligencia a los sencillos» (Sal 119,130). El poeta mira hacia atrás, desde la cima del santuario, y comprende tanto su tentación superada cuanto la conducta descarriada de los opulentos. Comprende ahora lo que anteriormente le resultaba «harto difícil» de entender (v. 16).

Lo primero que comprende es el destino de los perversos, el destino final hacia el que se encaminan; es el destino último e irreversible, expresado con énfasis, signo de una profunda convicción: «Es verdad: los pones en el resbaladero, / los empujas a la ruina» (v. 18). Antes de entrar en el santuario los pies del salmista estuvieron a punto de tropezar; sus piernas casi llegaron a vacilar (v. 2). Los malvados estaban bien asentados en la tierra; «eternamente tranquilos» (v. 12); lanzaban un doble desafío blasfemo a Dios: «no sabe, no se entera» (v. 11). Dios responde al desafío con dos acciones: «los pones en el resbaladero, / los empujas a la ruina» (v. 18). Es imposible mantenerse en pie cuando se camina por una pendiente escurridiza que conduce al abismo mortal. El resbaladero y la ruina son sinónimos del abismo, de la muerte. Es una caída como la del tirano celebrada por Isaías: el tirano se decía: «Subiré a las alturas del nublado, / me asemejaré al Altísimo»/ ¡Ya!: al Seol has sido precipitado, / a lo más hondo del pozo» (Is 14,14-15). Así, el que estaba instalado en la altura (v. 8) es arrojado a lo más hondo del pozo. «Todo el largo camino de los malvados es resbalar, caer, acabar, terminar» (Alonso, *Treinta salmos*, 279). Todo acontece súbitamente: «¡Qué pronto se convierten en horror, / desaparecen consumidos de espanto!» (v. 19). El horror y el espanto son

dos nuevos sinónimos con acepciones infernales: Job llama a la muerte «el rey de los espantos [terrores]» (Jb 18,14).

La vida dichosa de los perversos es tan inconsistente como un sueño: al despertar se esfuma cuanto en el sueño parecía realidad. El sujeto del verbo “despertar” es ambiguo: puede referirse a Dios y también a los perversos. El Dios dormido (cf. Sal 78,65) se despierta para juzgar con todo su poder (cf. Sal 7,7; 10,12; 12,6; 17,13; 35,23; 44,24; 59,6.10; 74,22; etc.). Para el creyente es un gozoso despertar el de Dios, porque ahuyenta los fantasmas de la mente (cf. Jb 20,8; Is 17,14; 29,7). Al despertarse los perversos, comprueban que su “imagen”, tan satisfecha y feliz, se desvanece irremediabilmente. Su imagen era tan inconsistente como un sueño (cf. Sir 34,2s). El acto que sigue al despertar es “levantarse”: cuando Dios se levanta desprecia la imagen de los perversos. Una vida vacua no tiene ningún valor, es despreciada. En vez de “levantarse” es posible otra lectura: «en la ciudad desprecias su figura», entendiendo por ciudad los aledaños del templo. Esta posible traducción contrapone con claridad a los perversos con el honrado: aquellos no acceden al templo, sino que yacen en sus aledaños; el honrado, por el contrario, entra en el templo, donde comprende el destino de los malvados y se adentra en su propio destino.

La primera parte del problema (la vida próspera de los malvados) ya ha encontrado su solución, semejante a la de Sal 37,35s: «Vi a un malvado que se jactaba, / que prosperaba como un cedro frondoso; / volví a pasar y ya no estaba, / lo busqué y no lo encontré». Pero ¿cómo enfocar la segunda parte del enigma? ¿Por qué el honrado estuvo a punto de tropezar? ¿Qué significado tienen las congojas y los sufrimientos pasados? ¿Ha sido todo en vano? El poeta, con la nueva comprensión que se le ha concedido en el templo, reflexiona sobre su experiencia pasada. Ahora entiende que su pasado tenía el sabor de un vino avinagrado, y el propio carácter se avinagraba. Entiende también qué dolor íntimo repercutía en su cuerpo: un dolor súbito y agudo en los riñones, sede de las emociones profundas (cf. Sal 7,10; Na 2,10; Ez 29,7; Dn 5,6; 1 M 2,24). Se define a sí mismo con dos términos animalescos: era un “bruto” y un “animal” (el famoso Behemot, tan magistralmente descrito en el libro de Job 40,15-24). El “bruto” es lo opuesto al “sabio” (Sal 49,11) y sinónimo de “tonto”. Behemot es el prototipo de la estupidez. Así era, en otro tiempo, el salmista ante Dios: no entendía; era como los animales, que no entien-

den y enmudecen (Sal 49,21; cf. Sal 32,9). Esta estrofa finaliza “ante” Dios; la siguiente comienza “con” Dios, aunque la preposición hebrea es la misma.

2.5. *El destino dichoso del justo* (vv. 23-26). El orante ha descubierto en el santuario algo mucho más sublime, mucho más personal: ante Dios ha dicho de sí mismo que era un “animal”; Dios para el hombre limpio de corazón es una presencia continua y arcana, una cercanía consoladora: «Pero yo estoy siempre contigo» (v. 23a). La presencia de Dios se desdobra en acciones bien concretas. La primera es “tomar de la mano”. Es un motivo que ya conocemos por el Sal 16,8: sostenido por la derecha divina, el orante jamás vacilará (cf. Sal 36,11). Retorna en otros salmos y textos bíblicos; por ejemplo, el Sal 37,24: «Aunque caiga no quedará tirado, / pues Yahvé lo sostiene por la mano»; «tu diestra me sostiene», proclama el autor de Sal 63,9 (cf. Jb 8,20; Is 41,13; 42,6; 45,1). La segunda acción es “guiar”: el pastor guía al rebaño por el camino adecuado que conduce a casa (Sal 23,3); Yahvé guía y dirige (Sal 31,4); conduce a una roca inaccesible (Sal 61,3; cf. 27,11; 78,52.72; 139,10.24; 143,10; etc.). En el poema que comento, Yahvé guía «según sus planes» (v. 24a) hacia la intimidad con él. La tercera acción, “arrebatar a la gloria”, está reservada para dos grandes personajes del AT: Henoc (Gn 5,24; Sir 44,16) y Elías (2 R 2,3-4; Sir 48,9), aunque no podemos olvidar que esta acción se aplica también al hecho de ser arrebatado del abismo (cf. Sal 18,17; 49,16). No es que este verso hable de la felicidad eterna, sino que, dada la ambigüedad de algunos vocablos (arrebatar, futuro, gloria, perpetuo, siempre) y la presencia de algunas oraciones nominales del orante (vv. 23.25), el poema en sí responde perfectamente a las cuestiones de esta vida, aunque contiene el fermento para que, pasado el tiempo y con experiencia y datos ulteriores, se abra a la vida futura. La unión con Dios es la meta de la vida; nadie que no sea Dios puede saciar el ardiente deseo de Él. El poeta no dice qué sucederá tras la muerte. Generaciones posteriores lo descubrirán.

Nada y nadie existe en el cielo (en el ámbito divino), nada y nadie existe en la tierra (ámbito humano), que pueda colmar el deseo de Dios vivido por el creyente. Por tercera vez leemos el “contigo”: «estando contigo no hallo gusto en la tierra» (v. 25b). Escribía en otro lugar que ordinariamente Dios no es objeto del deseo humano, salvo en este salmo y en Ml 3,1 (se anhela al mensajero de Dios), y añadía:

«El salmista anhela a Dios, desea a Dios de tal modo que ante Dios, sumo Bien, nada cuentan los bienes de la tierra. Un buen comentario de este deseo y de su intensidad es la frase agustiniana: ‘inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te’» (Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 267).

La existencia en su aspecto externo (cuerpo/carne) y también en el más íntimo (corazón) es el mayor bien que tiene el hombre en la vida. El poeta también está dispuesto a “consumir” este bien (a entregarlo) con tal de quedarse con el único Bien. El v. 26 tiene afinidades lingüísticas y temáticas con el Sal 16. No olvidemos que el autor de este salmo también se vio en el grave aprieto: una vez que ha abjurado de los ídolos, su vida y su hacienda peligran, su misma fe está constantemente acechada. «A la manera del salmo 16, el salmo 73 insiste sobre lo que Yahvé significa para el creyente; canta a Dios como bien supremo, su refugio y su porción; su certeza y su alegría recuerdan muy especialmente los acentos del ‘*hasid*’ que canta en Dios al lote que le ha tocado en suerte y a su copa (Sal 16,5ss)» (Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 243). Cuando Dios mismo es la porción, todo lo demás sobra y pierde sentido. Éste es el Dios del orante “para siempre” (v. 26b). Con este sello de eternidad, tan distinto al “siempre tranquilos” (v. 12b), se cierra esta estrofa rebosante de alta espiritualidad y el poema se encamina hacia su conclusión.

2.6. *Conclusión: el bien junto a Dios* (vv. 27-28). El poeta había llegado a un balance provisional en el v. 12: «¡Así son, éstos son los malvados!, / tranquilos y acumulando riquezas». Ahora, con todos los datos a su disposición, apunta el resultado definitivo: «Sí, los que se alejan de ti se pierden, / aniquilas a los que te son adúlteros» (v. 27). Resume este verso la suerte de los malvados, expuesta más extensamente en los vv. 17-20. El v. 28 es un resumen autobiográfico de los vv. 23-26. Los dos versos finales tienen sus correspondencias antitéticas: lejos/cerca, adúlteros/mi bien.

El honrado está con Dios o ante Dios; los perversos se apartan de Dios. Es una infidelidad, que, de acuerdo con la simbología matrimonial (cf. Os 1-3), recibe el nombre de “fornicación” o de “adulterio”. Otro ha ocupado el lugar del esposo, de Yahvé; ese otro es el culto a los bienes terrenos: el dios “Mammón” del NT. Los seguidores de este dios perecen, porque es un dios que no puede salvar. De esa perdición hablaron los vv. 18-20.

Lo opuesto al alejamiento es la cercanía o la vecindad: «estar junto a Dios» (v. 28a). Es el gran bien, el único bien del salmista: que Dios se acerque al creyente y que el creyente se acerque a Dios (cf. Sal 65,5; 69,19), que se hagan compañeros de camino (cf. Ex 16,9; 22,6-7; etc.). La cercanía del hombre a Dios era algo exclusivo del sacerdote. El texto acaso vaya más allá de la cercanía física: la versión griega de los LXX traduce por “adherirse”, un verbo reiterado en el Deuteronomio (cf. Dt 10,20; 11,22-23). La adhesión es fusión, unidad de dos que se convierten en un solo ser, como sucede con el hombre y con la mujer (cf. Gn 2,24): «es el único y singular bien adherirse al cual es vivir» (Pascasio Radberto, PL 120,1487). En Dios encuentra refugio, como el piadoso anónimo de Sal 16,2. Un gozo tan hondo y auténtico no puede ser exclusivo para el salmista; han de conocerlo otros a quienes llegue la proclamación de las obras de Dios.

\* \* \*

Desde la altura del templo y con la experiencia vivida en el santuario, el poeta mira su experiencia personal. Algunas preguntas básicas están implícitas a lo largo del poema: ¿Dónde está Dios?, ¿responde a mi obediencia y a mi confianza?, ¿no me habré equivocado lavando mis manos y limpiando mi corazón? Lo que contradice sus convicciones sobre la teología retributiva. Es comprensible que muchos correligionarios suyos abandonen la fe antigua y sigan a aquellos a quienes, por todos los indicios, parece que ha bendecido Dios. Si el hombre creyente de este salmo fuera uno más de los desertores, si hablara como los perversos, traicionaría a “los hijos de Dios”. ¿Estaré yo con Dios?, ¿estará Dios conmigo? No es suficiente lo que ve; es necesario intentar la comprensión. Pero aun ésta es insuficiente. Hasta que no se entra en el santuario (en el misterio de Dios) no se podrá dar respuesta cumplida a las dos preguntas anteriores. Más allá de la teología de la retribución el drama del salmo se juega en esta disyuntiva: estar con Dios o no estar. El orante llega al convencimiento de que, efectivamente, “está con Dios” y Dios con él. Dios es el fundamento de la vida. Ni siquiera la muerte puede destruir esa comunión vital, concedida graciosamente por Dios. El cristiano experimenta en Jesús «el milagro de la comunión con Dios, esa comunión que supera todos los padecimientos e incluso la muerte (Rm 8,25-39)» (Kraus, II, 145).



### III. ORACIÓN

«Haz, Señor, que nos adhiramos gozosamente a ti, que pongamos en ti la fuerza de nuestra esperanza, para que merezcamos proclamar tus alabanzas en las puertas eternas. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 278).

## SALMO 74 (73)

### LAMENTACIÓN TRAS EL SAQUEO DEL TEMPLO

---

<sup>1</sup> *Poema. De Asaf.*

¿Por qué nos rechazas, oh Dios, para siempre,  
y humea tu cólera contra el rebaño que apacientas?

<sup>2</sup> Piensa en la comunidad que antaño adquiriste,  
la que tú rescataste, tribu de tu propiedad,  
y del monte Sión, donde pusiste tu morada \*.

<sup>3</sup> Guía tus pasos a estas ruinas perpetuas:  
al santuario devastado por el enemigo.

<sup>4</sup> Rugían tus adversarios en tu asamblea,  
colocaban como señal sus enseñas;

<sup>5</sup> destrozaban como quien va penetrando  
con hachas en la espesura del bosque \*.

<sup>6</sup> Cercenaron todas juntas sus jambas \*,  
con hacha y martillo desgajaban.

<sup>7</sup> Prendieron fuego a tu santuario,  
profanaron por tierra tu gloriosa mansión.

<sup>8</sup> Decían para sí: «Destruyamos \* a todos,  
quememos las asambleas de Dios en el país».

<sup>9</sup> No vemos nuestras enseñas,  
ya no tenemos profetas,  
nadie que sepa hasta cuándo.

<sup>10</sup> ¿Hasta cuándo, Dios, provocará el adversario,  
ultrajará tu nombre por siempre el enemigo?

<sup>11</sup> ¿Por qué retienes tu mano  
y en tu seno escondes \* tu diestra?

- <sup>12</sup> Tú eres, oh Dios, mi rey desde el principio,  
autor de hazañas en medio de la tierra.
- <sup>13</sup> Tú hendiste el Mar con tu poder,  
quebraste las cabezas de monstruos marinos,
- <sup>14</sup> machacaste las cabezas de Leviatán  
y las echaste como pasto a las fieras \*.
- <sup>15</sup> Tú abriste manantiales y torrentes,  
secaste ríos inagotables.
- <sup>16</sup> Tuyo es el día, tuya la noche,  
tú la luna y el sol estableciste;
- <sup>17</sup> tú trazaste las fronteras de la tierra,  
el verano y el invierno tú formaste.
- <sup>18</sup> Recuerda, Yahvé, que el enemigo te ultraja,  
que un pueblo necio desprecia tu nombre.
- <sup>19</sup> No des al depredador la vida de tu tortola,  
la vida de tus pobres no olvides jamás.
- <sup>20</sup> Piensa en la alianza, que están repletos  
los rincones del país de focos de violencia.
- <sup>21</sup> ¡Que no acabe defraudado el oprimido,  
que pobre y humilde puedan alabarte!
- <sup>22</sup> ¡Levántate, oh Dios, a defender tu causa,  
acuérdate del necio que te ultraja a diario!
- <sup>23</sup> ¡No olvides el griterío de tus adversarios,  
el creciente clamor de tus agresores!

V. 2b-c O «con tu vara rescata tu propiedad: / el monte Sión donde morabas»

V. 5 Es posible otra traducción de este verso, tan difícil: «Se asemejaban a quien se abre paso / a hachazos en la espesa arboleda»

V. 6 «cercenar sus jambas» griego; «y ahora sus esculturas» hebr.

V. 8 «destruyamos» según siríaco; «su descendencia» hebr. Otros: «Quememos, junto a su linaje, los templos de Dios en el país»

V. 11 «escondes», lit. «es retenida» conj.; («y tu diestra en tu seno) destruye» hebr.

V. 14 «a las fieras», lit. «al pueblo de las fieras»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Las preguntas impacientes y los imperativos, además de la temática, nos sitúan ante una súplica con motivo de una desgracia nacional, con la correlativa descripción de la violencia de los enemigos. La

catástrofe aparece como la mayor de la historia: el templo destruido y la gloria de Dios postrada por los suelos. Jamás ha ocurrido nada semejante y nadie sabe dar razón de lo sucedido. Una destrucción tan colosal pone fin a una prolongada historia de gloria y de certezas. No están aún lejanos los tiempos en los que el pueblo de Dios afirmaba su seguridad porque el templo de Yahvé estaba ahí, en el corazón de Jerusalén: «Venís y os paráis ante mí en este templo en el que se invoca mi Nombre y decís: “¡Estamos seguros!”» (Jr 7,10). Todos pueden recordar cómo Dios evitó que Senaquerib destruyera la Ciudad Santa, cumpliendo su palabra: «No entrarán en esta ciudad, oráculo de Yahvé. Yo protegeré a esta ciudad para salvarla, por quien soy y por mi siervo David» (Is 37,34-35). Así fue: «Senaquerib, rey de Asiria, partió y, volviéndose, se quedó en Nínive» (Is 37,37). Ahora, después de poco más de un siglo, los hechos desmienten la palabra de Dios dicha por Isaías: ¡el templo ha sido destruido! Y nadie sabe decir por qué y hasta cuándo (Sal 74,9). El mismo Dios calla y se desentiende de tan gran tragedia (vv. 10-11).

El poeta tiene ante sí un hecho bien concreto: la destrucción del templo. A lo largo de la historia el templo de Jerusalén sufrió varias destrucciones. Dejamos de lado la acaecida bajo el dominio romano (70 d.C.). La destrucción del tiempo de los Macabeos (167 a.C.) era la favorita cuando estaba de moda la tendencia a fechar los salmos en esta época. No pocos exegetas buscan y encuentran detalles que pueden identificarlos con hechos descritos en 1 M 2,6; 4,38; 2 M 5,16.21; 8,35. Sin embargo, las correspondencias temáticas del poema con el libro de las Lamentaciones hacen mucho más probable que el poema fuera compuesto a raíz de la destrucción del templo el año 587/586 a.C., llevada a cabo por el “jefe de la guardia” babilonia Nabuzardán (cf. 2 R 25,8-9; 2 Cro 36,19). Es imposible precisar más.

Domina en el poema el paradigma espacial antitético: entre el caos y la creación. El caos, causado por los adversarios y por el fuego destructor, ha afectado al centro de la tierra: al templo, lugar de la morada de Yahvé. Todo ha sido destruido y nadie sabe hasta cuándo (v. 9). Adquiere dimensiones cósmicas: las fronteras de la tierra, trazadas por Dios (v. 15), se han convertido en escondrijo de «focos de violencia» (v. 20) y afecta de modo descarado al pueblo de Dios, «tu tórtola» y «la vida de tus pobres» (v. 16). El caos es, en definitiva, un desmentido de la alianza de Dios con su pueblo (v. 20): lo que está en litigio

es la “causa” de Dios (v. 22), tanto más cuanto que el último responsable del fuego destructor es Dios, cuya cólera humea como horno encendido «contra el rebaño que apacientas» (v. 1). Dios puede poner orden en el caos y alumbrar una nueva creación. Es «mi rey desde el principio, autor de hazañas en medio de la tierra» (v. 12). Puso orden en el caos primordial (vv. 13-14): surgieron los manantiales y corrieron los ríos (v. 15), y todo lo creado –el día y la noche– le pertenecen (v. 16a). Seccionó el Mar; secó el Río (v. 16b), y se formó un pueblo para sí: el pueblo de la alianza (v. 20). Dios no puede haber olvidado esta historia; tiene que recordar (vv. 22.23). Forzoso es que se acuerde de «la comunidad que antaño adquiriste» (v. 2a). La convicción de que Dios se acuerda y recuerda genera las preguntas del comienzo y del centro del poema (vv. 2 y 10-11), así como las peticiones del final (vv. 18-22). Si Dios recuerda, el caos será nuevamente vencido.

Para detectar la estructura del poema hay que fijarse en signos indicadores, tales como las preguntas retóricas de los vv. 1 y 10-11, y el binomio recuerdo/olvido (vv. 2.18.19.22.23). También es necesario fijarse en los tiempos indefinidos de los vv. 1.3.10.19.23; es un tiempo sin término, al que no se resigna la comunidad sin apelar al recuerdo. Comienzo por lo más claro. La inclusión recuerdo/olvido, junto con los ultrajes del enemigo, forman un bloque compacto que configuran los vv. 18-23, dominado por siete imperativos (positivos y negativos). Precede otro bloque (vv. 13-17) de tono himnico y caracterizado por el séptuple “tú”. Un tercer bloque abarca los vv. 3/4-8, tal vez con siete formas verbales en tercera persona, cuyo sujeto son los enemigos. Quedan fuera de esta división los vv. 1-2, que, por terminología y temática, son una auténtica obertura del poema. Las preguntas de los vv. 10-11 pueden tener función de bisagra entre la primera y la segunda estrofa. Relacionados con la primera parte, actuarían como inclusión; con relación a la segunda, funcionan como introducción. Cuando el poema parece que ha llegado ya al final (primera parte), comienza algo inesperado (la segunda parte), que se prolonga en la tercera. Según esta descripción genérica, el poema tiene el siguiente aspecto:

- Obertura: temática del poema (vv. 1-2).
- A) Primera estrofa: elegía por la destrucción del tempo (vv. 3-9).
- Charnela entre la primera y la segunda parte (vv. 10-11).
- B) Segunda estrofa: himno a Dios rey y creador (vv. 12-17).
- C) Tercera estrofa: súplica al Dios de la alianza (vv. 18-23).

## II. COMENTARIO: «Piensa en la comunidad que adquiriste»

Ya he indicado que el binomio recuerdo/olvido es uno de los temas dominantes en el poema, como lo es también el tiempo indefinido, impulsor del recuerdo. Si la situación puede soportarse, por dura y sangrienta que sea, es merced al recuerdo. La situación desoladora en la que se encuentra el templo de Jerusalén marcará al pueblo hebreo para siempre, a raíz de la primera destrucción y de la última (la del 70 d.C.). Es que, como anota Jacques, «el salmista desvía paulatinamente su atención al templo material para fijarla en el yahvismo y en su futuro. La religión yahvista no tiene su santuario en el *tiempo*, sino en el espacio. Los israelitas son ante todo, según la definición de Heschel, constructores del templo, hombres de Dios más atentos a dar un sentido sagrado a los días a través de las solemnidades apropiadas, que a consagrar a Dios monumentos arquitectónicos» (Jacques, II, 465). Si, a pesar de haber sido destruido el templo material en distintas ocasiones, el pueblo judío ha conservado su identidad, se debe a que se considera el pueblo de la alianza, el pueblo que no ha sido olvidado por Yahvé. Creo que el verbo “recordar”, formulado positiva y negativamente a lo largo del poema, pertenece al alma del salmo y también al espíritu del pueblo judío. Desde este verbo enfoco el comentario.

*2.1. Obertura: temática del poema* (vv. 1-2). La pregunta, propia de las lamentaciones, y el imperativo anticipan la tonalidad de la pieza. La pregunta no está exenta de estupor: ¿cómo es posible que Yahvé rechace lo que en otro tiempo adquirió?; ¿cómo es posible que atice el horno de su cólera y abraza en él al rebaño que en otro tiempo apacentó? El verbo “rechazar” se lee tres veces en el libro de las Lamentaciones (2,7; 3,17.31) y diez veces más en el Salterio, en poemas de súplica (cf. Sal 44,10.24; 60,3.12; 77,8; 89,39; etc.). La cólera que “humea” puede evocar la teofanía sinaítica (cf. Ex 19,18) de Sal 18,9. El rebaño apacentado por Dios es el mismo al que guió por el desierto (Sal 78,52; cf. Sal 77,21; 79,13; 80,2; 100,3). Este rebaño fue sacado de Egipto para ser conducido a la libertad; ¿cómo compaginar esa finalidad con la situación actual en la que se halla el rebaño, abrasado en el horno de la furia divina?

Al estupor se añade el reproche: Dios no puede deshacer lo que hizo en otro tiempo, so pena de quedar él mismo desacreditado. No puede

rechazar lo que eligió, repudiar lo que rescató, enajenar su propiedad, permitir que se incendie la morada que él eligió para sí en tiempos pasados. ¿Por qué todo esto? Le corresponde a Dios responder.

El poeta le insta, ya en la obertura del poema, a que recuerde: «recuerda a tu comunidad» (v. 3). La forma imperativa del verbo “recordar” retorna una y otra vez, hasta cinco veces, en el salmo (vv. 2.18.19.22.23); cuatro veces en la tercera estrofa. Han de recordarse, ante todo, los tiempos antiguos a los que se remontan los orígenes de Israel. Lo primero que ha de recordar Dios es a “su comunidad”, es decir, al pueblo reunido en el desierto y conducido al templo de Jerusalén (cf. Jos 22,16-17). Ha de recordar también la “vara” con la que Yahvé condujo a su pueblo y lo defendió de los enemigos que acechaban por los caminos (cf. Sal 23,4; Za 11,7). Ha de recordar, asimismo, que este pueblo fue adquirido, como lo fue la tierra (cf. Ex 15-17; Sal 79,55), y se convirtió en propiedad personal suya (cf. Jr 10,16; 51,19; Is 63,17). Ha de recordar igualmente que él fue quien rescató a su pueblo, como a su hijo primogénito (cf. Ex 4,22; 6,6; 15,13; Sal 19,15; 77,16; 78,35; etc.). Ha de recordar además que este pueblo es su patrimonio y heredad (cf. Sal 16,5-6; 28,9). Ha de recordar, en fin, el monte Sión, lugar de su morada (1R 8). Si Yahvé se olvidare de este pasado glorioso, alguien se lo reprochará: el enemigo que le ultraja, el pueblo necio que olvida su nombre (vv. 18 y 22).

El momento presente es una clamorosa negación de un pasado tan espléndido. La ira de Dios, y el consiguiente olvido del pasado, se relaciona con la furia del enemigo, que será desarrollada en la primera estrofa (vv. 3-9), y también con la agitación del caos, que es el tema de la segunda estrofa (vv. 12-17). Las evocaciones de Sinaí y del desierto, con la correspondiente salida de Egipto, remiten a la súplica elevada al Dios de la alianza (vv. 18-23). Los versos iniciales, por consiguiente, anticipan la temática propia de este poema.

2.2. *Primera estrofa: elegía por la destrucción del templo* (vv. 3-9). Un segundo imperativo introduce hábilmente la primera estrofa. Dios se ha desentendido de su santo templo. Ezequiel sorprende a los querubines, sobre los que reposaba la Gloria divina, saliendo por la puerta oriental (Ez 10,18-19) y deteniéndose posteriormente «sobre el monte que está al oriente de la ciudad» (Ez 11,23). Yahvé ha abandonado el lugar de su morada. Así como en Ugarit se le notifica a Tammuz: «El enemigo ha destruido tu célebre morada», el poeta invita a Yahvé a

que él mismo se entere de lo que ha pasado con el templo: que dirija sus pasos a «estas ruinas», que no son recientes –lo que explicaría el desconocimiento–, sino que están ahí desde hace tiempo y su dueño no se da por enterado. El poeta invita a Yahvé a que vuelva sobre sus pasos y visite las ruinas, que son totales: nada ha quedado en pie. Palpitan en esta invitación el amor eterno y el dolor eterno que siente un judío ante las ruinas del templo de Jerusalén. El poeta no quiere hurtar a su lector u oyente ninguno de los horrores de la destrucción del lugar santo.

Según algunos profetas, la voz de Yahvé era tan potente que se asemejaba al rugido del león (cf. Am 1,2; Jr 25,30; Jl 4,16). Esa voz ha perdido sonoridad, se ha apagado, y en su lugar se oye otra voz no menos terrorífica: el rugido de los enemigos. Se ha apagado el clamor de la asamblea litúrgica, reunida para alabar el nombre de Dios en las solemnidades (cf. Lv 23; Is 1,14) o en el culto diario (cf. Ex 27,31; 31,13-17); el rugido de la soldadesca rompe el silencio o sofoca la oración musitada, e infunde pavor en los congregados. La tropa asaltante desafía al rugido del león de Judá. Por si el oído engaña y se puede confundir un rugido con otro, la vista se cerciora de dónde procede un sonido tan aterrador. Los adversarios, que son rivales de Yahvé («tus adversarios»), han colocado sus estandartes como señal de conquista. Son ellos, y no Yahvé, los señores del santuario y acérrimos enemigos del mismo y de lo que representa.

La descripción de la brutalidad de los asaltantes viene a continuación: «Se asemejaban a quien se abre paso / a hachazos en la espesa arboleda» (v. 5). Toda la belleza y riqueza del templo son tratadas como si fuera un bosque lleno de maleza. A golpe de hacha y de martillo son derribadas las puertas y destruidos los elementos arquitectónicos. 1 M 4,37-38 completa la descripción: «Se reunió todo el ejército y subieron al monte Sión. Cuando vieron el santuario desolado, el altar profanado, las puertas quemadas, arbustos nacidos en los atrios como en un bosque o en un monte cualquiera, y las salas destruidas, rasgaron sus vestidos» (cf. también Is 63,18). El humo de los holocaustos ya no se eleva hacia el cielo, sino el humo sacrílego del templo incendiado: «Prendieron fuego a tu santuario» (v. 7a). Tanto y tan prolongado trabajo en la construcción del templo (cf. 1 R 7), y todo «ha parado en una hoguera de fuego, / y todas nuestras cosas más queridas han parado en ruinas» (Is 64,10). Aún queda un detalle más:



«profanaron por tierra tu gloriosa mansión» (v. 7b). Las piedras del templo, confundidas con otras piedras, pierden su santidad ritual y dejan de ser la morada de Dios. El hebreo descubre con amargura que Dios ya no es un habitante de la ciudad, sino el gran Ausente. Es ésta la tragedia más lóbrega que afligió el alma de Israel (cf. Ez 7,21-24; Jr 7,12; 1 M 4,38). Esta enorme tragedia es mucho más aguda si no olvidamos el v. 1b: «¿Por qué... humea tu cólera contra el rebaño que apacientas?». El humo que sube desde el santuario calcinado no es sólo el de la hoguera encendida por los soldados de Babilonia; sube con él el humo de la cólera divina, según leemos en Lamentaciones: «El Señor sació su cólera / y derramó el incendio de su ira, / prendió un fuego en Sión / que devora hasta los cimientos» (Lm 3,11; cf. Is 64,11).

La furia enemiga no se sacia con la atroz destrucción del templo; se extiende por todo el país y llega adonde exista algún vestigio de la presencia de Yahvé. Las tropas desmandadas se dan esta consigna: «Quememos, junto a su linaje, / los templos de Dios en el país» (v. 8). Entiendo que “su linaje” se refiere a los hijos de Israel. Las “asambleas” son tanto los lugares de culto como cuantos en ellos se reúnen: los templos de Dios en el país. Serían los lugares patriarcales de culto que sobrevivieron a la reforma de Josías (622 a.C.). Por metonimia, las asambleas de Dios pueden aludir a los lugares en los que habita el pueblo de Dios: las ciudades de Judá (cf. Sal 69,36). Todo y todos son pasados por el fuego destructor, de modo que impera el silencio más absoluto. Los estandartes, o “nuestras enseñas” (v. 9a), ya no ondean al viento para congregar a los dispersos; han sido suplantadas por las enseñas extranjeras de los vencedores (v. 4b); la voz de los profetas se ha extinguido, y el mismo Dios, que hablaba a través de los profetas, ha enmudecido. Ahora se vive de verdad aquella extraña sed de la que hablaba el profeta Amós: «He aquí que vienen días –oráculo del Señor Yahvé– en que yo mandaré hambre a la tierra, no hambre de pan, ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yahvé. Entonces vagarán de mar a mar, andarán errantes de norte a levante en busca de la Palabra de Yahvé, pero no la encontrarán» (Am 8,11-12). Es un silencio que acaso sea roto cuando se encuentre alguien que responda a la pregunta con la que termina esta estrofa: «¿hasta cuándo?».

2.3. *Charnela entre la primera y la segunda parte* (vv. 10-11). El salmo gira sobre el gozne de estos dos versos. Se enlazan inmediatamente con el «hasta cuándo» que acabamos de oír en el v. 9, y remi-

ten mediatamente a las preguntas del v. 1. En efecto, las preguntas del comienzo del poema eran provocadas por la quema del santuario, «morada de tu nombre» (v. 7b). La actuación del adversario se dirige en última instancia contra Dios: el enemigo ultraja el nombre de Yahvé. Es Yahvé el que ha de responder. Así sucedió en el pasado: los enviados de Senaquerib «insultaron al Dios vivo» (Is 37,4); Ezequías e Isaías pidieron y obtuvieron la intervención divina (cf. Is 37,16-17.21-29.33-35). El asalto de las tropas babilónicas se transforma en blasfemia y la conquista en sacrilegio. Dios no puede permanecer inactivo.

La pregunta del v. 11 mira hacia adelante: hacia la estrofa que viene a continuación, sin olvidarse de lo que queda atrás. Basta reparar en los posesivos de segunda persona: «tu propiedad», «tu morada», etc., para advertir enseguida que la comunidad que sufre tanto dolor y pasa por una muerte tan atroz es la que Dios adquirió, que el santuario es su morada; si se desentiende de semejante atropello, muchos declararían que no es el meramente Ausente, sino el Inexistente, ya que no actúa. Verdad es que ahora, y por lo que parece, retiene su mano izquierda, y la derecha la tiene escondida en los pliegues de su manto, cuando en otro tiempo fue una mano “extendida” para salvar (cf. Ex 7,5; 15,12; etc.). Es imprescindible que sea nuevamente el guía de la historia, que acabe con el caos que ha conducido a la muerte a su pueblo y ha sembrado un desorden mortal en toda la tierra. Así, estos dos versos-bisagra se abren a la estrofa segunda, que comento a continuación.

2.4. *Segunda estrofa: himno a Dios rey y creador* (vv. 12-17). Ante el caos y frente a las preguntas de los dos versos precedentes, se yergue majestuosa la fe como negación de lo anterior: «Pero Dios es mi rey desde el principio» (v. 12a): desde el comienzo de la historia de la salvación y aun desde los orígenes de la creación. Es “mi rey” desde la derrota del caos opresor que fue Egipto y también desde la victoria sobre el caos primordial que dio origen a lo creado. “Mi rey” no es Nabucodonosor, por más que sus ejércitos hayan destruido la ciudad y calcinado el templo, sino sólo Dios. Es posible que el título regio, aplicado a Yahvé, sea cananeo: “Baal es rey”, y también Yahvé; pero, una vez que se incorpora a la religión de Israel, pierde las connotaciones mitológicas y adquiere otras propias de la creación y de la historia. Así, Yahvé como rey es «autor de hazañas en medio de la tierra»

(v. 12b). Las “hazañas”, actos liberadores, se prestan a dos lecturas: la realidad cósmica o la tierra como escenario histórico: victorias sobre el caos y sobre la opresión faraónica. El centro de la tierra, el “ombli-go del mundo”, es Jerusalén, desde donde ha de partir la buena noticia de las acciones salvadoras de Dios y llegar hasta los confines de la tierra. Es un buen inicio para el himno que viene a continuación, caracterizado por el séptuple “tú”; es una buena razón para pedir también ahora una intervención divina salvadora.

El mar ya no es un ser divino, como en la mitología cananea, sino una versión poética y desmitizada de la creación (cf. Is 27,1; Jb 3,8; 26,12; Sal 89,10-13). Desde una perspectiva histórica, el Mar es el mar Rojo, por cuyo cauce dividido y seco pasó el pueblo de Israel ya liberado (cf. Sb 19,7-9). Esta bivalencia es aplicable también a los “monstruos marinos” (v. 13b), símbolo zoomorfo del caos; la creación es un triunfo sobre el caos (cf. Sal 93,3-4); simbolizan también la violencia histórica del ejército del Faraón o de otras potencias militares (cf. Jb 40-41). Entre los monstruos marinos, destaca Leviatán (la serpiente huidiza, la serpiente tortuosa, el ‘Tirano’ de las siete cabezas, según la literatura cananea), la hidra policéfala, que posiblemente representa a Egipto (como Behemot sería la personificación de Babilonia, la otra superpotencia). Según la tradición judía, Leviatán es el cuerpo del Faraón del éxodo, conservado para ser servido en el festín del reino mesiánico. En la exégesis judía, sea o no fruto de la fantasía, está latente un antiguo motivo mítico: una vez que el dios cananeo Motu (= Muerte) es vencido, su cadáver sirve de alimento a los pájaros y a los gorriones. Del cadáver del Faraón (el cocodrilo de Ez 32,4) se dice: «te dejaré varado en tierra, / te estrellaré contra el páramo... / para que se ceben en ti las fieras salvajes». Es una amenaza común aplicada al cadáver del enemigo (cf. Jr 7,33; 16,4; etc.). Vencidos y decapitados, los animales caóticos ya nada podrán hacer. El rey de Israel domeña el caos que acecha a la creación y a la historia. Si así lo hizo en otro tiempo, ¿no lo hará también ahora, cuando su pueblo ha sido destruido y la morada divina ha sido quemada?

La consecuencia de la victoria de Dios sobre el caos es la aparición de los manantiales y de los ríos: «Tú abriste manantiales y torrentes, / secaste ríos inagotables» (v. 15). Los manantiales y los torrentes brotan del océano subterráneo sobre el que se asienta la tierra firme. Abrirlos o alumbrarlos puede ser una acción creadora (cf. Dt 8,7). Los

manantiales fluyen sin interrupción; los torrentes son ocasionales. Ambos admiten una acepción histórica: Dios hendió la roca del desierto y brotó una fuente de agua para que bebiera el pueblo rescatado (cf. Ex 17,6; Nm 20,11; Sal 105,41; 114,8; Is 48,21); el agua que manó de la roca fue una verdadera torrentera (cf. Sal 79,15). Los manantiales y los torrentes nos trasladan al éxodo. Una acción también propia del éxodo es que Dios secara los “ríos inagotables” (v. 15b), haciéndolos transitables, como sucedió con el mar Rojo y con el Jordán (cf. Jos 3,15-16; Sal 107,33.35).

El poeta pasa del ámbito terrestre al celeste; concretamente a la sucesión del día y de la noche, según el esquema de Gn 1,3-5. Es claro el alcance cósmico del día y de la noche: la noche es aún un residuo del caos, vencido cada día cuando llega la luz del alba (cf. Sal 19A; 27,1; 36,10). Pero aluden también a una acepción histórica: la noche evoca la nube protectora de la narración del éxodo (cf. Ex 13,21-22). Las dos grandes “luminarias”, la mayor y la menor, el sol y la luna, nos remiten también a la creación: ambas fueron fijadas (puestas) por Dios en el firmamento (cf. Gn 1,14-18), y aluden nuevamente a la historia, sirven de «señal para las solemnidades» (Gn 1,14); es decir, van marcando el ritmo del calendario litúrgico canonizado en el Sinaí.

La escena se iniciaba «en medio de la tierra» (v. 12) y termina en «las fronteras de la tierra» (v. 17), después de haber pasado por la victoria sobre las fuerzas del caos, que son una amenaza para la creación y para la historia. No sabemos si las «fronteras de la tierra» son la franja de tierra que colinda con el océano primordial, con el mar, o el límite de cada pueblo. A esta tierra se le asegura la sucesión ininterrumpida del verano y del invierno, conforme a la promesa que Dios hizo a la tierra después de haber pasado por el caos del diluvio: «Mientras dure la tierra no han de faltar / siembra y cosecha, frío y calor, / verano e invierno, día y noche» (Gn 8,22). «¿Sospecha el poeta –se pregunta Alonso– que la catástrofe del templo se puede comparar, en escala menor, con la subversión del diluvio? El pueblo ha asistido a una invasión oceánica del ejército enemigo, que ha cambiado fronteras políticas, como se gloriaba Senaquerib (Is 10,13) y pretende poner otro rey en vez del Señor, después de arrasar su palacio» (Alonso-Carniti, II, 989). Si el poeta pensaba o no en ese paralelo, no lo sabemos; lo cierto es que la tierra y el templo han sufrido la fuerza destructora del caos, y que este himno ensalza a «Dios, mi rey desde el principio».

Ningún otro rey tiene potestad sobre el pueblo de Dios. El Dios de Israel es el creador y señor de la historia. El poeta ha visto la destrucción de su pueblo y del templo, y acudirá a Dios con insistencia.

2.5. *Tercera estrofa: súplica al Dios de la alianza* (vv. 18-23). La tercera estrofa apela al recuerdo divino, como lo hizo la primera (v. 2: «Recuerda la comunidad...»). Aún resuenan en el ambiente los ultrajes del adversario (así lo escuchábamos en la charnela, v. 10b); que Dios los recuerde (v. 20; cf. v. 22). Estos ultrajes van dirigidos contra Dios o contra el nombre de Dios: los enemigos han profanado la morada de “su nombre” (v. 7b), han ultrajado “su nombre” (v. 10b) y lo han despreciado (v. 18b); otros están dispuestos a alabarlo (v. 21b). En esta tercera estrofa desemboca una serie de motivos estructurantes del poema, sobre todo el recuerdo y los ultrajes, además de resaltar la repetición funcional que tiene el nombre de Dios.

El enemigo que ultraja a Dios y desprecia su nombre es un pueblo “necio”: un pueblo loco, estúpido y ateo que niega a Dios; proclama con sus acciones lo que el necio del Sal 14 dice con palabras: «No existe Dios» (Sal 14,1). Dios, cuyo nombre es blasfemado, no puede consentir que el depredador (buitre o gavilán) acabe con la vida de la “tórtola”: un nombre cariñoso para designar a Israel, “paloma ingenua” (Os 7,11; cf. Sal 11,3; 55,7). La población de Israel es un conjunto de gente “humillada” (*anî*, vv. 19b. 21b), “oprimida o aplastada” (*dak*, v. 21a) y “mendicante” (*‘ebyôn*, v. 21b); ¡que Dios no olvide a los humildes! Sufren asechanzas constantes, porque «los rincones del país está llenos de focos de violencia» (v. 20). Si Dios los olvidara se verían defraudados. Son gente que, pese a todo, aún mantienen encendida la esperanza, aún creen en la alianza. Dios puede mirar y consultar el texto de la alianza (¿o se quemó también al ser incendiado el templo?); verá que obligación suya es proteger la vida de los pobres. Éstos, si son salvados, están dispuestos a alabar el nombre de Dios (dando al verbo “alabar” un significado subjuntivo-imperativo), o bien se caracterizan por ser el pueblo que alaba a Dios (si consideramos la oración como relativa). ¿De parte de quién se pondrá Dios: de los depredadores o de la tórtola?

Como rey, ha de declararse en favor de los pobres; como juez, ha de impartir justicia y no confundir al inocente con el culpable (cf. Gn 18,23.25), mucho menos cuando se trata no de defender la causa del pueblo, sino su propia causa (v. 22). De ahí que el orante le inste a que

se levante, como juez o como Dios guerrero, y defienda su causa, «porque no somos nosotros quienes padecemos injusticia, sino tú, porque a ti te insulta el enemigo y el pueblo insensato denigra tu nombre», comenta Eusebio (citado por Alonso-Carniti, II, 991). El “levantarse” de Dios (v. 22a) es un acto opuesto al “vocerío de los agresores”, que también se eleva o levanta (v. 23b). Finaliza el salmo con un vocerío clamoroso y tumultuoso, como si con él se intentara silenciar la voz del orante, de modo que Dios no pueda escucharla. Este clamor ha de llegar necesariamente al cielo. Que Dios anote en su memoria dos cosas: que el insensato le ultraja a diario y que el creciente griterío procede de sus adversarios. Que recuerde, en fin, a la comunidad adquirida por él (v. 2), porque es la comunidad con la que estipuló su alianza (v. 20). La causa queda en las manos de Dios.

\* \* \*

Acaso sea fácil creer en Dios cuando todo nos va bien. Puede resultar más difícil mantener la fe cuando nos alcanza el zarpazo de la desgracia. Es heroico afirmar a Dios cuando se derrumban nuestras más profundas convicciones religiosas. El templo era el signo de la presencia de Dios en medio del pueblo, era su morada entre los hombres. Mientras se yerga el templo en medio de la ciudad, nada hay que temer: «Dios-está-con-nosotros». En el templo se albergaba el arca, paladión de Israel y memoria de la alianza de Dios con su pueblo. El templo está tan vinculado con Dios que su destrucción tan sólo puede ser indicio de que Dios ha rechazado a su pueblo, e incluso lo ha destruido. Lo menos que puede suceder es que los testigos de semejante tragedia se deshagan en llanto. También Jesús lloró al ver la ciudad de Jerusalén y al afirmar que no quedaría piedra sobre piedra del majestuoso templo (cf. Lc 19,41-44). Con la destrucción del templo han caído a tierra las convicciones teológicas del pueblo de Dios. Sin embargo, el poeta de este salmo (y con él y después de él muchos otros) tiene el coraje de formular su oración ante Dios. Es una oración conmovedora, portadora de tanto dolor y de tanta fe. Recordar y olvidarse (“no olvides”) son los verbos que se repiten con insistencia, mientras se espera la ayuda salvadora: una de las “hazañas” atestiguadas tan generosamente por la historia santa e incluso por la creación. Este poema puede ser una óptima oración cuando parece que

ya no tenemos ninguna razón para continuar creyendo en Dios. El poeta espera en definitiva una sola cosa: que Dios restaure su propia honra. ¿No la ha restaurado ya al construir un templo mayor y más perfecto sobre el cuerpo resucitado del Señor (cf. Hb 9,11).

### **III. ORACIÓN**

«Creador de todas las cosas, Señor y Rey eterno anterior a todos los siglos, acuérdate de tu rebaño redimido con el derramamiento de la sangre de tu Hijo, y escucha piadosamente las voces de todos los que te buscan. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,282).

## SALMO 75 (74)

### JUICIO TOTAL Y UNIVERSAL

<sup>1</sup> *Del maestro de coro. «No destruyas». Salmo. De Asaf. Cántico.*

<sup>2</sup> Te damos gracias, oh Dios, te damos gracias,  
invocando tu nombre, pregonando tus maravillas.

<sup>3</sup> «En el momento en que decida,  
yo mismo juzgaré con rectitud.

<sup>4</sup> Aunque tiemblen la tierra y sus habitantes,  
yo establecí firmemente sus columnas.

*Pausa.*

<sup>5</sup> Digo a los arrogantes: '¡Fuera arrogancias!',  
y a los malvados: '¡No alcéis la frente \*;

<sup>6</sup> no alcéis tan alto vuestra frente,  
no habléis estirando insolentes el cuello'!» \*.

<sup>7</sup> Pues ya no es por oriente ni occidente,  
ya no es por el desierto de los montes,

<sup>8</sup> por donde Dios, como juez,  
a uno abate y a otro exalta;

<sup>9</sup> pues Yahvé empuña una copa,  
un vaso con vino drogado:  
lo escanciará, lo sorberán hasta las heces,  
lo beberán los malvados de la tierra.

<sup>10</sup> Y yo lo anunciaré por siempre\*,  
cantaré para el Dios de Jacob:

<sup>11</sup> quebrará la frente del malvado,  
mas la frente del honrado se alzará \*.

V. 5 Lit. «el cuerno» (Sal 18,3).

V. 6 Otra traducción posible: «No alcéis la frente contra el Excelso, / no habléis insolentemente contra la Roca»



V. 10 O también: «Yo anunciaré al Eterno»

V. 11 El hebr. trae el primer verbo en primera persona: «Abatiré el poderío del malvado, / el poderío del justo será exaltado»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Por su colocación, este poema es una buena continuación del anterior. La realeza de Dios, confesada en el Sal 74,12, se completa con su judicatura (Sal 75,3): son dos funciones inseparables de la misma persona. El Sal 74,22 instaba a Dios a que se levantara para juzgar su propia causa; ahora se dispone a juzgar (vv. 3 y 8). La doble pregunta de Sal 74,9 y 10 («¿hasta cuándo?») halla ahora su respuesta: «En el momento en que decida» (v. 3). El himno de Sal 74,13-15 apelaba a la victoria cósmica sobre las fuerzas del caos; ahora no hay lugar alguno para el caos, pues Dios estableció firmemente las columnas de la tierra (Sal 75,4b). En vez del rescate de la «tribu de tu propiedad» (Sal 74,2b), se habla ahora del cántico «para el Dios de Jacob» (Sal 75,10). En vez de repetir hasta siete veces el «tú» (Sal 74,13-17), se repite ahora el «yo» (Sal 75,3.4.10; además de los verbos en primera persona). De esta secuencia no podemos sacar la conclusión de que el Sal 75 haya sido compuesto para responder al Sal 74, sino que el colector tenía sensibilidad temática para propiciar una lectura seguida de los dos salmos.

A juzgar por el primer verso y por el penúltimo, este poema es un himno a Dios por sus maravillas, en concreto por ser juez que imparte justicia a unos y a otros: «a uno abate y a otro exalta» (v. 8b). Abate a aquellos que se levantan soberbiamente contra él; se entiende que exalta a los honrados (v. 11), que, por oposición, son los humildes: «Este salmo opone a la exaltación del orgullo el remedio de la humildad, consolando a los humildes con la esperanza» (San Agustín, PL 36,946). No se describe el proceso judicial; tan sólo se afirma que Dios se dispone a juzgar con rectitud (v. 3), que es reconocido explícitamente como juez (v. 8); en sus palabras se intuye que el delito por el que unos son sentenciados es el de soberbia: se atreven a levantar con arrogancia su frente (v. 5); dicta sentencia condenatoria y la ejecutará: «quebraré la frente del malvado» (v. 11) o escanciará la copa de vino drogado (v. 9). La NBJ evita la imagen de la cornamenta o de los cuernos y traduce eufemísticamente lo significado: la arrogancia o la soberbia. Por ejemplo, allí donde leemos «¡No alcéis la frente», en el

texto hebreo está escrito: «¡No alcéis la cornamenta!» (los cuernos); donde leemos «quebrará» o «alzará la frente», en el texto hebreo se dice: «quebrará o alzará el cuerno». La imagen del toro, con su enérgica y desafiante cornamenta, es elocuente, además de ser un símbolo del dios de la fertilidad y de la fecundidad.

El poema es un tanto abigarrado: el paso del plural al singular, del oráculo al comentario, la relación con otros salmos que cantan a Dios rey y juez (Sal 97-98), con el cántico de Ana (2 S 2,1-10), la referencia a pasajes de Habacuc (1,1-3; 3,2-19), correspondencias simbólicas y temáticas a algunos cánticos de Sión (cf. Sal 46; 48 y 76), las connotaciones bélicas de los vv. 3-6 que pueden remitir al Sal 82, el lenguaje sapiencial de los vv. 5-8 y 11... etc.; ante tanta complejidad es inútil buscar una fecha histórica probable para este poema. Es más fácil detectar la estructura literaria del salmo.

Se advierte con claridad la introducción himnica en plural (v. 2) y otra en singular en la conclusión (v. 10). ¿Es el cambio de número indicio de una recitación coral y de otra a cargo de un jefe de la comunidad? Finalizada la introducción, Dios en persona, sin previa presentación, toma la palabra y pronuncia un oráculo, que probablemente llega hasta el v. 6, como inducen a pensar la presencia del pronombre de primera persona (“yo”: vv. 3.4 y 5), el verbo “decir” del v. 5, también en primera persona y el simbolismo del “cuerno”, central en la temática del salmo y repetido en el verso conclusivo (v. 11: este verso es una síntesis del oráculo, puesta nuevamente en labios de Dios: “abatiré”). La partícula enfática *kí* agrupa los vv. 7-9: en estos versos se habla de Dios en tercera persona. Puede ser calificado como comentario del oráculo. Entre la introducción (v. 2) y la conclusión (vv. 10-11) –invitación a la alabanza y final de la alabanza y síntesis del poema–, discurren el oráculo (vv. 3-6) y su comentario (vv. 7-9).

## II. COMENTARIO: Dios es quien juzga

¿Quién es el juez supremo, garante de la observancia del derecho y eficaz administrador de la justicia? Ningún juez del entorno, por mucho que se recorran los cuatro puntos cardinales; tampoco los soberbios y engreídos; sólo Dios puede juzgar imparcialmente a los insolentes y a los honrados. Sigo en mi comentario la estructura que acabo de describir.

2.1. *Invitación a la alabanza* (v. 2). Según reza el título, la ejecución del poema parece ser que se atuvo a una melodía conocida en otro tiempo: «No destruyas»; el título da al poema el nombre de “cántico”. La posible composición musical acaso era entonada con motivo de la vendimia (cf. Is 65,8). La mención del vaso de vino (v. 9) pudo inducir al comentarista judío a pensar en esa canción.

La invitación al agradecimiento evoca la liturgia del templo (cf. Sal 106,1; 118,1). La repetición del verbo, en perfecto de coincidencia, supone que la alabanza es continua, ininterrumpida. Es una alabanza narrativa, conforme a la teología de Israel, que rehúye el discurso abstracto y se ciñe a los hechos históricos: a las *maravillas* de Dios. Son las mismas maravillas en las que centra la alabanza del Sal 105: «¡Dad gracias a Yahvé, invocad su nombre, / divulgad entre los pueblos sus hazañas! / ¡Cantadle, tañed para él, / recitad todas sus *maravillas*» (Sal 105,2-3). Son las actuaciones de Dios con motivo de su intervención en el éxodo.

La alabanza incluye también la invocación del nombre de Yahvé, aunque para dar lugar a la invocación haya que alterar el texto hebreo. El texto hebreo habla de “cercanía”, y concretamente del “Vecino”, como título divino. Podía entenderse como un participio con valor plural: «... te damos gracias, los vecinos de tu nombre, pregonando tus maravillas». Si el término hebreo tiene valor de vocativo, la traducción sería: «¡Oh Vecino, alabamos tu nombre, proclamando tus maravillas!». Contra la opinión del impío que estima que Dios está lejano y permanece ajeno, el nombre de Dios es tan cercano que se hace historia con la historia de su pueblo, que se implica en el juicio de los soberbios y de los honrados. Juzgó al Faraón en tiempos pasados y dispuesto está a juzgar ahora, liberando al pobre y castigando al soberbio. Existen algunos otros casos de epítetos divinos ocultos en este salmo, por lo que no es improbable esta segunda lectura, que respeta el texto hebreo tal como nos ha llegado. En todo caso, la invocación o la cercanía del nombre de Yahvé es una garantía de que el mal no prevalecerá.

2.2. *Oráculo divino* (vv. 3-6). Dios irrumpe en el poema inesperadamente, sin haber sido presentado con anterioridad. Su palabra es decisiva y enérgica, como sugiere la partícula enfática que encabeza el v. 3 (*kî* = “ciertamente”, “sin lugar a dudas”). Dios empeña su palabra de intervenir en el tiempo del hombre, pero no en el plazo

impuesto por hombre alguno, sino en «el momento en que decida» (v. 3): en el “*kairós*” preestablecido y oportuno, en el momento en el que se cumplen las predicciones de la alianza y dan plenitud al tiempo (*chronos*) (cf. Ha 2,3; Sal 102,14). Cuando se cumpla el plazo, Dios juzgará con rectitud (v. 3b). Ejercerá su justicia en el escenario de la historia y en el curso del tiempo humano; de ahí que tenga repercusiones de tipo cósmico (cf. Sal 11,3; 82,5; 96,10), como también el mal tiene sus consecuencias cósmicas: el mal y la nada van de la mano; el bien y la justicia caminan juntos. Aunque se convulsione la tierra, por las maldades que en ella se cometen, las columnas sobre las que se sustenta el orbe permanecen firmemente estables porque Dios las ha establecido. Es claro el contraste entre el “terremoto” y la “estabilidad” de la tierra. Entre ambos extremos se sitúa, incluso estilísticamente, el “yo” divino: «Aunque tiemble la tierra... yo establecí sus columnas». Es paradigmática la historia del diluvio: la maldad de los hombres es la causa de la destrucción (cf. Gn 6,11); la última palabra ante el caos destructor es pronunciada por Dios (cf. Gn 9,11: «Nunca más volverá a ser aniquilada la vida por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra»).

El oráculo baja a lo concreto. Los arrogantes son la encarnación del mal; se complacen en sí mismos; ellos mismos se alaban (en vez de alabar a Dios). Son locos y jactanciosos; con lenguaje sapiencial, son “malvados”. La palabra de Dios se torna prohibición tajante: «¡Fuera arrogancias!» (v. 5a). Es una prohibición semejante a la que formula la Sabiduría dirigiéndose a los necios: «Inexpertos, adquirid prudencia, / y vosotros, necios, sed sensatos» (Sb 8,5). La jactancia se traduce inmediatamente en gestos: situados en la altura (lugar adecuado para exhibir la altanería), los engreídos de sí mismos levantan su cornamenta desafiando a Dios. El cuello estirado insolentemente añade plasticidad al gesto. Este ademán es sumamente orgulloso y blasfemo (cf. Sal 89,18; 92,11; 112,9; 132,17; etc.: la misma imagen del cuerno, con el significado de “poder”). Es posible otra traducción y otra lectura del v. 6: «No alcéis vuestra frente [cornamenta] contra el Excelso, / no habléis insolentemente contra la Roca». El “Alto” o “Excelso” por excelencia es Yahvé (cf. Sal 64,9; 97,7; 139,24; 140,9-10), lo cual resalta aún más la locura del pecado. La Roca es un título clásico divino (Sal 18,3). La firmeza rocosa de la justicia divina resiste cualquier asalto, como lo aguantan los pilares de la tierra.

Sobre ésta se desvanecen las acometidas del mar; sobre la Roca se astillan los cuernos de los poderosos. La primera lectura tiene la ventaja de aludir a la «dura cerviz del pueblo», tópico de la teología del éxodo (cf. Ex 32,9; 33,3; 34,9; etc.) y relacionado con el episodio de adoración del becerro de oro. Cuello y cornamenta se levantan orgullosamente contra Dios.

2.3. *Comentario del oráculo* (vv. 7-9). Cambia el locutor: ya no es Dios, sino alguien que, a la vez que comenta el oráculo, profesa su fe. El v. 7 se pasea por la rosa de los vientos, pero carece de verbo, dando el resultado de una negación más categórica, y dejando que el lector busque mentalmente el verbo adecuado. Si atendemos a las preposiciones que preceden a los puntos cardinales (“de”, “desde”), el verbo puede ser «viene el auxilio, se garantiza la justicia». Son posibles otras opciones: que los puntos cardinales sean personalizaciones, y que el verbo del v. 7 sea el mismo que leemos en el v. 8: «Ni el Oriente ni el Occidente..., gobiernan/juzgan [sino sólo Dios]». Otra traducción posible es la de la NBJ: respeta el participio del verbo juzgar y traduce la partícula inicial del v. 8 mediante una locución local [las partículas de los otros dos versos serían causales], con el siguiente resultado: «Pues ya no es por Oriente ni Occidente... por donde Dios, como juez, a uno abate y a otro ensalza».

Las partículas iniciales, que son enfáticas y no causales, tienen la función de resaltar la negación y de subrayar el gobierno/juicio sólo de Dios. En el texto hebreo no es clara la mención de los cuatro puntos cardinales, sino que leemos: «Ni del Oriente ni del Occidente, ni del desierto de los montes» (v. 7). El «desierto de los montes» sería una alusión al desierto de Judá o al Sinaí. El comentarista del oráculo anotaría el pensamiento de los jactanciosos: Dios no se muestra en el ámbito geográfico (Oriente y Occidente) ni en el escenario histórico («desierto de los montes»). No obstante, es posible gramaticalmente la mención de los cuatro puntos cardinales: Oriente y Occidente, Sur (desierto) y Norte (los montes). Si son personalizaciones, no son ellos o sus representados los que ejercen la justicia (los dioses: el monte es morada de los dioses; recuérdese el monte Safón). Si son lugares, no ha de buscarse la justicia en ninguno de esos lugares, en el área cósmica. Sólo Dios es juez, y ejerce la justicia en el mundo de los hombres: de oriente a poniente, del septentrión al mediodía. «En la geografía terrestre, humana, no encuentra el orante

una instancia superior que garantice eficazmente el respeto del derecho y la justicia; no encuentra un lugar internacional acatado por todos» (Alonso-Carniti, II, 998).

El poeta dirige su mirada a otro lugar para identificar al juez: «Únicamente Dios es juez» –entendiendo como enfática la partícula inicial del verso–, o «... Dios, como juez, a uno abate y a otro ensalza» (v. 8). En una u otra traducción el sentido no varía: el único juez es Dios. Ejerce la justicia no arbitrariamente, sino que «juzgará con rectitud» (v. 3b). “Abatir” y “ensalzar” no son actos caprichosos: abate o humilla a quienes se enaltecen –hablan desde la altura o se enfrentan con el Excelso (v. 6b)–, ensalza a los humillados, a los que se hunden en el polvo de la muerte. El binomio “abatir-ensalzar” es clásico en el vocabulario bíblico (cf. Sal 113,7-8; 147,6; Mt 23,12; Lc 1,46-55), teniendo en cuenta que alude a otro binomio: “muerte-vida” (téngase en cuenta a David-Goliat, por ejemplo; o bien a David-Saúl; cf. también el caso de Ana, cf. 1 S 2,1-10; etc.).

La copa que eleva en sus manos el juez divino es un símbolo elocuente de la sentencia condenatoria. El símbolo, de suyo, es bivalente: puede ser signo de bendición y de abundancia, signo de comunión y de hospitalidad (cf. Sal 16,5; 23,15; 116,13); también es signo de la cólera divina y del juicio, del vértigo y de la muerte (cf. Sal 11,6; 60,5; Jr 25,15-17; etc.). Beberán ese cáliz, y “hasta las heces”, no las naciones enemigas de Israel, como en el profeta Jeremías, sino todos los devastadores que, seguros de sí mismos, se han encarnecido con las víctimas de su soberbia. El juicio de Dios va más allá de las coordenadas históricas de Israel y afecta a todos los malvados de la tierra, se encuentren donde se encuentren. Este poema es sustancialmente un cántico a la justicia divina y a la liberación de quienes esperan la intervención judicial de Dios. Desde este fondo sustancial, y una vez que el Judaísmo se abra al universalismo, el poema adquiere una dimensión escatológica.

*2.4. Conclusión* (vv. 10-11). Un jefe, liturgo o presidente, se hace eco de la acción de gracias inicial. El jefe se convierte en heraldo de Dios, a quien anunciará siempre, a no ser que el adverbio debamos entenderlo como un nombre personal, en paralelismo con el segundo hemistiquio, con “el Dios de Jacob”, para el que tañe el liturgo. En este caso, la traducción debe ser: «Yo anunciaré al Eterno», sin que sea necesario introducir un pronombre neutro: «Y yo *lo* anunciaré

por siempre» (NBJ): se entiende que lo que se anuncia es la actuación divina, el juicio divino. Así como el salmista se propone tañer para el Dios de Jacob, también se propone “anunciar al Eterno”; acaso pueda entenderse que el motivo del anuncio se debe al hecho de ser juez y de ejercer la justicia hasta los confines de la tierra; así se desprendería del contexto sálmico, no sólo del v. 10.

Dios ha hablado en el oráculo ya explicado. El verso final sintetiza el contenido del oráculo: se repite el binomio “abatir-exaltar”, el simbolismo del cuerno (con la acepción del poderío) y se aclara quiénes son “uno” y “otro” del v. 8; ahora sabemos quiénes son: “los malvados” y “el justo”. Dios anuncia la ejecución de la sentencia, respetando la primera persona del verbo “quebrar”, tal como lo encontramos en hebreo: «Quebraré la frente del malvado, / mas la frente del justo se alzará» (v. 11). Más allá de una teología de la retribución e incluso de un problema de teodicea, lo que este poema destaca es un agudo interés por la condena del mal y un profundo anhelo de justicia.

\* \* \*

Domina en este poema una certeza: la cercanía de la venida de Dios como juez. Esta venida traerá consigo un cambio completo: los soberbios (malhechores) serán humillados y los justos (humildes) serán enaltecidos. Es la dialéctica del Magnificat (Lc 1,52), inspirada en Jb 5,11-12: «Pone a los humildes en la altura, / a los afligidos en lugar seguro. / Arruina los planes de los astutos / para que no prosperen sus intrigas» (cf. Jb 12,19). Mateo lo repite como máxima: «Pues el que se ensalce será humillado; y el que se humille, será enaltecido». La venida del Juez es anunciada mediante un oráculo divino. «Nadie podrá negar ya la actividad viva de Dios. Se advierte seriamente a los malvados (v. 5ss); es la suprema amonestación. Pero la venida del juez va acompañada también por la alabanza que le tributa la comunidad, la cual –en la doxología del juicio– tributa honor al reinado justo de Dios» (Kraus, II, 164). «Ha de venir con gloria a juzgar a vivos y muertos, y su reinado no tendrá fin», proclamamos en nuestro credo. Este poema, a la vez que condena todo tipo de maldad, sostiene la esperanza de los justos.

### III. ORACIÓN

«Pastor bueno, que para redimir a tus ovejas mortales apuraste el cáliz de la pasión, invocamos suplicantes tu nombre, para que nos consolides establemente en las columnas de la sabiduría mediante el Espíritu septiforme, que contigo y con el Padre vive y reina por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,284).





## SALMO 76 (75)

### ODA AL DIOS TEMIBLE

---

<sup>1</sup> *Del maestro de coro. Para instrumentos de cuerda. Salmo. De Asaf. Cántico.*

<sup>2</sup> Dios es conocido en Judá,  
grande es su fama en Israel;

<sup>3</sup> su tienda está en Salem,  
su morada en Sión.

<sup>4</sup> Allí quebró las ráfagas del arco\*,  
el escudo, la espada y la guerra\*.

*Pausa.*

<sup>5</sup> Fulgurante eres tú, magnífico  
en medio de montones de botín.

<sup>6</sup> Los valientes han sido despojados,  
durmiendo están su sueño;  
les fallaron los brazos a los guerreros.

<sup>7</sup> A tu amenaza, oh Dios de Jacob,  
se pasmaron carro\* y caballo.

<sup>8</sup> Tú eres terrible, ¿quién puede resistir  
ante ti, bajo el golpe de tu ira?

<sup>9</sup> Desde el cielo pronuncias la sentencia,  
la tierra se amedrenta y enmudece

<sup>10</sup> cuando Dios se levanta a juzgar,  
a salvar a los humildes de la tierra.

*Pausa.*

<sup>11</sup> La cólera humana te reconocerá,  
te rodearán los que escapan a la Cólera.

<sup>12</sup> Haced votos a Yahvé, vuestro Dios, y cumplidlos;  
los que lo rodean\* traigan presentes al Terrible:

**<sup>13</sup> el que corta el aliento a los príncipes,  
a quien temen los reyes de la tierra.**

V. 4 (a) Las flechas.

(b) También se traduce «las armas de la guerra»

V. 7 «carro» o también «auriga»

V. 12 Como «su cinto», v. 11 (cf. Is 49,18).

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

«El salmo 76 es hermano del 46. Es actor ‘el Dios de Jacob’; centro de operaciones, esta vez identificado, es el monte Sión en la ciudad de Salem, territorio de Judá e Israel. Acción: una victoria que conduce a destruir armas y guerras. Su actividad ha sido un grito o bramido que ha infundido el sueño de la muerte o la impotencia en los más valientes y aguerridos» (Alonso, *Treinta salmos*, 425). Sintetiza muy bien Alonso el contenido básico de este poema, que es un cántico a Sión, cuyo registro es histórico, pero que tiene tonalidades escatológicas de tipo judicial y militar. Salem (nombre cananeo de Jerusalén) y más concretamente la “tienda” o la “morada” de Yahvé es el corazón del poema, no sabemos si se debe a una victoria militar determinada o porque la simbología bélica adquiere proporciones de un juicio escatológico.

La traducción griega de los LXX añade «ad Assyrios» en el título al salmo. Si la adición de los LXX tuviera valor histórico, el poema habría sido compuesto con motivo de la retirada de los ejércitos asirios, capitaneados por Senaquerib (año 701 a.C.). Son muchos los autores que aceptan esta datación, entre ellos, aunque con dudas, Alonso: «En principio se podría referir al reino de Judá, después de la caída de Samaría, p. e. a raíz de la derrota de Senaquerib» (Alonso, *Treinta salmos*, 429). Pero no faltan razones internas para fechar la composición de este poema en los tiempos de David-Salomón, en los días de Ezequías, de Josías, de Esdras; en la época persa. Una vez más, es imposible datar con precisión cualquiera de los salmos. Aun ignorando el hecho histórico que tiene el poeta ante sí, es posible unir la historia y la escatología. Por una parte, con el juicio de Dios, que es una intervención salvadora, irrumpe la eternidad en el tiempo. Por otra, Sión tiene una doble dimensión: el espacio limitado es la morada del Inmenso (templo) y el tiempo finito es ya la presencia de lo

eterno (dinastía). No es extraño, por ello, que este poema haya sido sometido a una interpretación histórica y a otra escatológica.

Sión es lugar de residencia de Dios. En este lugar Yahvé ha plantado su tienda, como si de un beduino se tratara; Yahvé tiene su morada oficial en Sión (v. 3). En su tienda se manifiesta (v. 2), y aparece deslumbrante y magnífico (v. 5), a la vez que terrible (vv. 8.12 y 13). En Sión es “conocido” o “reconocido” por los dos reinos hermanos y a veces enemigos (cf. Ez 23): Judá e Israel (v. 2). En Sión y desde Sión actúa como un guerrero: lanza su grito o rugido (v. 7) con resultados sorprendentes: quedan aturdidos el carro (o “el auriga”) y el caballo (v. 7), los enemigos, paralizados (v. 6) y desalentados (v. 13), los humildes son salvados (v. 10), los que escapan de la cólera son protegidos (v. 11), toda la tierra con sus reyes al frente (v. 13) ha de acudir a Salem, cuando Dios se levante para juzgar (v. 10). Así es porque en el lugar elegido convergen cielo y tierra: Dios se levanta en su morada oficial para juzgar (v. 10) y pronuncia su sentencia desde el cielo (v. 9). No son dos acciones distintas, sino una misma y única acción, porque la morada de Dios une el cielo con la tierra. Así la verticalidad (cielo-tierra) y la horizontalidad (los reyes de la tierra) se encuentran en Sión, lugar de la tienda y de la morada de Yahvé.

El poema se compone de cuatro estrofas, según el parecer de casi todos los exegetas. La mención cúltica de Salem-Sión (v. 2) tiene su correspondencia en el verbo también cúltico *šālēm* (= “cumplir los votos”, v. 12). El conocimiento o reconocimiento de Dios (v. 2) se relaciona con todo el v. 12. Para la distribución del material en cuatro estrofas me fijo en la colocación de los nombres y de los atributos divinos. Son cuatro los nombres de Dios en el poema: “Dios” (*’ēlōhîm*, v. 2), el “Dios de Jacob” (v. 7), nuevamente “Dios” (*’ēlōhîm*, v. 10) y “Yahvé nuestro Dios” (v. 12). Como atributos figuran los siguientes: “conocido” (v. 2), “fulgurante” (v. 5), “terrible” (vv. 8.12 y 13); a los que han de añadirse estos cuatro más: “grande” (v. 2), “magnífico” (v. 5), el furor irresistible (vv. 8 y 11[?]). Tengo también en cuenta el cambio de escenario y la combinación temática, para llegar al resultado siguiente:

Escena bélica en Salem (vv. 2-4).

Escena bélica en los montes (vv. 5-7).

B’) Escena judicial en el cielo y en la tierra (vv. 8-10).

A’) Escena judicial (bélica) en la tierra (vv. 11-13).

## II. COMENTARIO: **Su morada está en Sión**

El centro de operaciones es Sión, he dicho anteriormente. De Sión parte el grito de guerra y Yahvé se levanta en Sión para juzgar. De una forma o de otra todo y todos se encaminan hacia Sión y se encuentran en Sión. Desde esta perspectiva comento el salmo.

2.1. *Escena bélica en Salem* (vv. 2-4). Pablo, paseando por Atenas, encontró un altar dedicado “al dios desconocido”; el poema que comento celebra por el contrario al “Dios conocido” o “reconocido”, pues el conocimiento bíblico no es mera función intelectual, sino que atañe a todo el ser e implica comunión con la realidad conocida, en este caso con Dios. Para ser conocido o reconocido, es necesario que Dios se muestre, se revele en acciones históricas concretas. La teofanía precede al conocimiento o al reconocimiento, exige un lugar concreto y acciones concretas. El lugar del poema es bien preciso y está definido por una preposición cuatro veces repetida: en Judá, en Israel, en Salem, en Sión. Los dos reinos hermanos, y a veces enfrentados, comparten la tierra de Dios, y su patria espiritual es un mismo Dios conocido y reconocido por ambos. La grandeza de Dios, aunque obedezca al modelo regio oriental (cf. Sal 99,3; 2 S 7,9; 1 R 8,42), es patente a los dos reinos, pues tanto Judá como Israel están al corriente de las proezas de la liberación divina, sea la liberación de Egipto o alguna otra liberación histórica. El “nombre” o fama de Dios es grande en Israel (v. 2). El nombre de Judá precede al de Israel, porque Judá es la sede de la dinastía davídica y el lugar del templo.

Salem, designación arcaica y poética de Jerusalén, es el nombre de la ciudad cananea (cf. Gn 14,18). Están latentes en este nombre reminiscencias de las tradiciones patriarcales (cf. Gn 14), davídicas (Sal 110,4) y culturales (Sal 47,3.10). Los LXX corrigieron el topónimo traduciendo por *šālôm* (= “paz”: “la ciudad de paz”, como leemos en Jdt 4,4). Esta ciudad no es importante por su brillante pasado, sino porque Dios acampa en ella: ha puesto su tienda o choza en este lugar (v. 3a), como sucedió en los tiempos del éxodo (cf. Sal 27,5; 31,21; 42,5; Lm 2,6). La choza es el “domicilio” de Dios. Esta denominación del templo es muy rara en la Biblia; tan sólo se halla en otros dos lugares (cf. Sal 27,5; Jr 25,38). Casi todos los textos en los que leemos esta palabra se aplica a la guarida de las fieras; tan sólo en Dt 33,27 y en Jr 21,13 se refiere a la morada humana. Es imposible probar que el

templo haya quedado reducido a una choza o guarida; por el contexto, es más probable esta otra explicación: una edificación aparentemente tan inconsistente e insignificante es suficientemente fuerte y estable como para que los más poderosos se desvanezcan ante ella.

Allí mismo, en efecto, en Sión y en el templo, reside el comandante supremo del cosmos y de la historia, el nombre (*šēm*) de Dios. Allí mismo (*šammâ*, como eco fonético del nombre) Dios pulveriza todas las armas bélicas. El lector ha de tener “in mente” hechos históricos concretos que se desarrollaron al pie de las murallas de la ciudad de Dios: p.e., los ejércitos de Senaquerib, pero también los poderes cósmicos y caóticos relacionados con la ciudad y con el templo (cf. Sal 46,10; 2 S 7,10). Entre las armas pulverizadas están las “ráfagas del arco”: las saetas, con una posible alusión al dios de la peste Rašpu; este dios infernal lanza sus flechas mortales contra los habitantes de la tierra (cf. Sal 78,48). Los enemigos triturados por Dios son poderes infernales y demoníacos. Dios destruye también las armas defensivas, como son los escudos, que protegen al combatiente cubriéndole por entero. Todas las armas bélicas son aniquiladas con el poder procedente del templo de Dios en Jerusalén, templo humilde comparado con el potente aparato bélico de los enemigos. Dios los ha atraído a su propia tierra, para ser derrotados en ella, según aquel oráculo de Isaías: «Quebrantaré a Asiria en mi país, la pisotearé en mis montañas» (Is 14,25; cf. Ez 38-39). Dios, que habita en Sión, es el gran triunfador de la guerra que tuvo lugar en Salem.

2.2. *Escena bélica en los montes* (vv. 5-7). La estrofa primera comenzaba con un dato auditivo (el nombre o la fama de Yahvé) y finalizaba con una combinación entre lo visivo y lo auditivo (la pulverización de las armas y las “ráfagas del arco”). La segunda estrofa se centra en la vista, ante la que aparece Dios con todo su esplendor deslumbrante y majestuoso: fulgurante como el rayo, majestuoso como monarca. “Fulgurante y magnífico” (v. 5) es Dios, avocindado en Sión, donde transcurre la acción de la primera estrofa.

La segunda estrofa nos lleva a los montes. ¿De qué montes se trata? Los LXX tradujeron “montes eternos”, acaso dando a entender que son los lugares de culto del reino del norte: de Israel (cf. Sal 68,16-17), opuestos o contrapuestos al monte de Sión. Algún exegeta, basándose en la traducción griega, entiende que el original debía hablar de los “montes del Líbano”. No es necesario ampliar el mues-

trario y tampoco corregir el texto hebreo, cuya traducción puede ser semejante a la que ofrece la NBJ: «en medio de montones de botín» [o quizás esta otra traducción: «Eres más deslumbrante y magnífico que montañas de botín»]. El significado creo que puede ser el siguiente: Yahvé es un soberano victorioso, que con una majestad imperial entra en la capital del reino cargado del botín capturado al enemigo (cf. 2 S 5,17-25; 8,11-12). Los montes son aquellos que rodean a Jerusalén, residencia terrestre del Dios del cielo. El palacio del rey se llena de los tesoros capturados a los vencidos [O bien, por muy deslumbrantes y espléndidos que sean los montones del botín, mucho más deslumbrante es Yahvé].

El morador de Sión, habitante de una humilde casa, es mucho más poderoso que los valientes más esforzados y belicosos. Ante el poder de Dios de nada sirve la fuerza del hombre. Basta con que Dios aparezca para que un miedo paralizante inutilice a los guerreros aturridos: «a los guerreros les fallaron los brazos» (v. 6b). Así, mientras duermen son despojados; no se refiere el poeta al sueño de la muerte, como le sucedió al ejército de Senaquerib (cf. 2 R 19,35), sino al sueño natural o al pasmo inducido por la manifestación divina. El arma empleada por Dios en esta batalla es el grito de guerra, que es también un rugido (cf. Sal 18,14-16; 46,7; Is 17,12-13), evocador del trueno teofánico, mucho más potente que los estruendos bélicos. La visión de Dios paraliza a los guerreros; su bufido aturde al auriga y al caballo. Acaso el poeta aluda sutilmente a la epopeya del éxodo (cf. Ex 15,1) o al enorme contraste entre un ejército sin caballos ni caballeros, como el del rey Ezequías, y a otro bien pertrechado, como el ejército asirio (cf. 2 R 18,23). El poder del Faraón y el poder de Asiria fueron aniquilados ante la actuación de Yahvé. Es la misma eficacia que Isaías otorgará a la palabra: «Herirá al hombre cruel con la vara de su boca / con el soplo de sus labios matará al malvado» (Is 11,4). En definitiva, toda liberación remite a la liberación original de Egipto y está abierta a postreras liberaciones.

2.3. *Escena judicial en el cielo y en la tierra* (vv. 8-10). El Dios reconocido (v. 2) y deslumbrante (v. 5) es también el Dios terrible (v. 8). Ha mostrado su fulgor en la guerra; es terrible cuando juzga. El texto hebreo, tal como nos ha llegado, centra la atención del lector u oyente en el “tú” divino: «Tú eres terrible, tú», leemos en el texto hebreo. El Dios trascendente y justo por excelencia es sumamente terrible. Así

lo exterioriza en el bufido de sus narices (v. 8a): un antropomorfismo para hablar de la ira divina. Ningún ser humano se mantendrá en pie, en actitud desafiante, cuando Dios muestre su rostro airado. La ira divina es un tema apocalíptico (cf. Jl 2,11; Ml 3,2; Ap 1,6; Sal 130,3; 147,17): «¿Quién se mantendrá ante ti, bajo el golpe de tu ira?» (v. 8). El juicio, desde esta perspectiva, tiene connotaciones escatológicas.

La sentencia procede del cielo. No ha de olvidarse que el cielo se junta con la tierra en el templo, morada del Altísimo –nombre dado a Dios en el templo de Jerusalén (cf. Sal 14,2)–. Dios pronuncia la sentencia judicial en el cielo (o en el templo). Apenas se pone en pie, como juez o como guerrero (en este caso para “juzgar”) la tierra teme y se estremece (cf. Sal 96,13; 98,9). El juicio de Dios pone las cosas en orden, tiene una doble vertiente: es la esperanza de los humildes de la tierra (v. 10b; cf. Sal 72,12; 74,19; 75,8.10). La tonalidad universal del poema no excluye a todos los desposeídos. La vertiente punitiva para con los enemigos ya fue expuesta en la estrofa bélica anterior; en todo caso, la sentencia inapelable de Dios llega a toda la tierra, con sus habitantes, se entiende.

Sión continúa siendo el centro del poema. Dios Altísimo vive en Sión, guerrea desde Sión, juzga desde Sión, el lugar de unión del cielo con la tierra.

2.4. *Escena judicial (bélica) en la tierra* (vv. 11-13). Son muy discutidos la versión y el significado del v. 11, con el que ciertamente se inicia la cuarta estrofa, como sugiere la partícula enfática. Los dos grandes temas del poema (el judicial y el bélico) se aúnan en la estrofa final. El bufido divino (su cólera: v. 8) ha derribado por tierra el poderío enemigo, simbolizado en el carro y en el caballo (v. 7): nadie puede mantenerse en pie ante el Dios airado (v. 8). Es decir, se enfrenta una Cólera (la divina) contra otra cólera (la humana), con el siguiente resultado: los que han atacado a Jerusalén (la cólera humana) tendrán que *alabarte* a su pesar. Es posible que la forma verbal hebrea proceda de otro verbo con el significado de “triturar”. En este caso, el v. 11 proseguiría con el tema judicial: el poder judicial divino pone punto final a la cólera humana, que es triturada. Habrá un resto, sin embargo, que escapará a la Cólera de Aquél que por ser terrible (v. 8) recibe el nombre de Terrible (v. 11), o bien escapará a la cólera que se desató belicosamente contra Jerusalén. Yendo más allá de un hecho histórico concreto, el v. 11 evoca la trayectoria del “resto santo”: «El



resto sagrado continuador de la historia y portador de la salvación, que ha sobrevivido a tantas agresiones y ahora se concentra en Judá. Éstos se apiñan en torno a la capital con su templo, reconociendo al Señor como a su Dios. Se vuelven a levantar los poderosos violentos contra el resto inerte, y entonces Dios interviene» (Alonso, *Treinta salmos*, 429). Éste es el resto que ha escapado a la cólera humana y a la devastadora cólera divina. Dios lo protegerá, o bien, si el verbo es una segunda persona femenina, el resto rodeará a Dios; en todo caso, el verbo no cede a una metáfora bélica, sino un símbolo de intimidad (cf. Sal 109,19; Jr 13,11).

El resto salvado de la Cólera responde a la actuación divina formulando sus promesas y cumpliéndolas. El destinatario de los votos o promesas es «el Señor, Dios vuestro» (v. 12), el nombre propio y personal de Yahvé, que ha sido el gran protagonista de la guerra y del juicio. No es tan sólo el Dios “reconocido, deslumbrante, magnífico, terrible”, sino el Dios personal del pueblo salvado, y, por ello el Dios amado. Continúa siendo el Dios terrible para aquellas poblaciones o reinos colindantes con Judá (cf. Sal 18,45-46), sus vecinos (cf. Jr 12,14): el tributo, en efecto, tiene connotaciones políticas. La victoria planetaria y el juicio cósmico obligan a los reyes vasallos a reconocer la soberanía del gran Rey, como en Sal 2,11 (cf. Sal 68,30; Is 18,7).

Este poema, como el Sal 2, finaliza con tonos de amenaza. El Dios trascendente, y por ello terrible, es el Dios creador: da el aliento vital (Gn 2,7) y lo retira. Si lo retira, el ser creado se hunde en el polvo (cf. Qo 3,19-21; 12,7). Nada importa que sean príncipes o plebeyos; ninguno es dueño del aliento vital constitutivo, tan sólo Dios es el dueño, en cuyas manos está recoger el aliento (cf. Sal 104,7) e incluso coartarlo o sofocarlo. El resultado es el mismo: la muerte o la ejecución de la pena capital dictada en la sentencia. Para los prepotentes (los príncipes) Dios es fuente de terror; para los que confiesan el nombre de Dios y lo reconocen es fuente de serenidad. Dios es reconocido en Judá y temido por los reyes de la tierra.

\* \* \*

¿Tiene algún significado para nuestro mundo la presencia y auto-manifestación de Dios en Sión? Los pobres son cada vez más pobres, los violentos no cesan de sumar cadáveres, no pocos gobiernos de las

naciones tienen a gala ser laicos, Dios es el gran desterrado: ya no tiene su choza entre nosotros. Ante una realidad tan cruda y atea es urgente preguntarse por el lugar de la presencia divina, porque “allí”, dondequiera que esté Dios, tiene lugar la batalla contra “los reyes de la tierra”, los cabecillas del caos, y el terrible juicio de Dios. Es un juicio que se encamina a la paz y que significa ayuda y salvación para los pobres. El creyente actual tendrá que preguntarse de forma ininterrumpida por la presencia del reinado salvífico del Dios de la historia. El creyente del AT encontraba la presencia de Dios por doquier, sobre todo en la comunidad creyente y en el templo santo de Sión. El creyente del NT está convencido de que Dios está presente en su comunidad, en su Iglesia, y en el templo santo construido sobre la piedra angular, Cristo el Señor. No es un Dios ausente de la realidad político-histórica ni del acontecer de este mundo, por más que quieran ocultarnos su presencia. Es el creador, señor de la historia, poderoso y justo. No es procedente espiritualizar los enunciados de este poema tan inserto en el devenir histórico de nuestro mundo. La oración de este salmo puede alentar la esperanza del creyente y sostenerlo en sus luchas.

### III. ORACIÓN

«Oh Dios terrible, haz firme el propósito de los que confían en ti, para que, iluminados por los montes eternos, y contemplando la gloria de tu resurrección, seamos liberados de la ignominia del juicio eterno. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,286).



## SALMO 77 (76)

### MEDITACIÓN SOBRE EL PASADO DE ISRAEL

---

<sup>1</sup> *Del maestro de coro... Yedutún. De Asaf. Salmo.*

<sup>2</sup> Mi voz clama a Dios,  
mi voz al Dios que me escucha.

<sup>3</sup> El día de la angustia busco al Señor,  
tiendo por la noche mi mano sin descanso;  
mi ser se resiste a dejarse consolar.

<sup>4</sup> Me acuerdo de Dios entre gemidos;  
medito, y mi espíritu desmaya.

*Pausa.*

<sup>5</sup> Retienes los párpados de mis ojos;  
turbado estoy, sin poder hablar.

<sup>6</sup> Pienso en los días de antaño,  
los años remotos <sup>7</sup> recuerdo;  
por la noche musito \* en mi interior,  
medito y se pregunta mi espíritu:

<sup>8</sup> ¿Nos desechará para siempre el Señor?,  
¿dejará de sernos propicio?

<sup>9</sup> ¿Se ha agotado para siempre su amor?,  
¿se quedarán sin su Palabra en el futuro?

<sup>10</sup> ¿Habrá olvidado Dios su clemencia,  
o habrá sellado con ira sus entrañas?

*Pausa.*

<sup>11</sup> Y me respondo: «Ésta es mi pena,  
ha cambiado la diestra del Altísimo».

<sup>12</sup> Me acuerdo \* de las gestas de Yahvé;  
sí, recuerdo tus antiguas hazañas,

<sup>13</sup> medito en toda tu obra,  
pienso en tus maravillas.

<sup>14</sup> ¡Oh Dios, qué santo tu proceder!  
¿Qué dios es tan grande como Dios?

<sup>15</sup> Tú eres el Dios que obras maravillas,  
que mostraste tu poder entre los pueblos;

<sup>16</sup> rescataste con tu brazo a tu pueblo,  
a los hijos de Jacob y de José.

*Pausa.*

<sup>17</sup> Te vieron, oh Dios, las aguas,  
las aguas te vieron y temblaron,  
también los abismos se agitaron.

<sup>18</sup> Las nubes derramaban sus aguas,  
descargaban su trueno los nublados,  
tus rayos \* iban y venían.

<sup>19</sup> Rodaba el estruendo de tu trueno,  
tus relámpagos alumbraban el orbe,  
se agitaba y temblaba la tierra.

<sup>20</sup> Tu camino discurría por el mar,  
por aguas caudalosas tu sendero,  
y nadie descubría tus huellas.

<sup>21</sup> Como un rebaño guiabas a tu pueblo  
de mano de Moisés y de Aarón.

V. 7 «musito» griego, sir; «(me acuerdo) de mi lira» hebr. -Los vv. 6-7 cortados como las versiones. Otros: «Durante la noche, tocando la lira, / mi corazón medita / y mi espíritu indaga»

V. 12 «me acuerdo» qeré, versiones; «daré a conocer» ketib.

V. 18 Lit. «tus flechas»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

La catalogación de este poema entre los “mixtos” no puede dejarnos satisfechos. Es clara la súplica (vv. 2-11) y no menos claro el himno (vv. 12-21). Es evidente que la súplica describe con pasión la desgracia presente y que el himno mira hacia la esperanza futura. Es posible, incluso, detectar la presencia de una composición arcaica (vv. 17-20) enquistada en el salmo actual. El 65% del léxico del poema

antiguo tiene sus correspondientes paralelismos en la literatura cananea de Ugarit. Es posible también descubrir en el himno una doble relación o dependencia: los vv. 14-16 se relacionan con Ex 15,11-13, y los vv. 17-20 con el Sal 18,8-16. La impresión que se saca de este breve apunte es que el Sal 77 no es nada original, sino que une poemas antiguos, se inspira o incorpora motivos de otros acaso más recientes y mezcla géneros opuestos. Pero si explicamos el poema atomizándolo y entendiendo cada una de sus dos partes como poemas distintos yuxtapuestos, corremos el peligro de perder la sustancia del poema y su originalidad.

La súplica ciertamente es intensa, como se advierte ya en el verso de introducción, cuya traducción más ceñida al texto hebreo, según mi parecer, sería: «¡A voces clamo a Dios, / a voces clamo con insistencia a Dios, / para que me escuche enseguida!» (v. 2). La oscuridad de la noche (vv. 3b y 7a), junto con el insomnio (v. 5), genera angustia (v. 3), desconsuelo (v. 3b) y afasia (v. 5). Durante la noche se palpa, sin llegar a tocar la realidad: «por la noche tiendo mis manos sin descansar» (v. 3b). La noche también es tiempo propicio para la meditación, aunque el espíritu languidezca (v. 4), para el recuerdo y para la indagación (v. 7). Las preguntas que plantea la noche son tan importantes como las que leemos en los vv. 8-10; el balance de toda la actividad nocturna es desolador: «Me respondo: Ésta es mi pena, / ha cambiado la diestra del Altísimo» (v. 11).

No menos intenso es el himno. Desaparece la oscuridad nocturna ante la claridad de la actuación de Yahvé, descrita con cuatro sinónimos: “gestas, hazañas, obra, maravillas” (vv 12-13). La acción divina provoca la admiración en el poeta: «¡Oh Dios, qué santo es tu proceder!» (v. 14a). A partir de aquí el poeta describe el pasado con tal intensidad «que el orante y el lector asisten mentalmente al hecho y captan su sentido» (Alonso-Carniti, II, 1016). Brindo dos pequeños detalles, la diestra de Dios (tan siniestra en la súplica) ya no es una mano paralizada (v. 11), sino un brazo que rescata a su pueblo (v. 16) y lo guía mediante la mano de Moisés y de Aarón (v. 21); estos dos caudillos del éxodo están al frente del pueblo de Dios, de Jacob y de José (v. 16b). Segundo detalle: el doble clamor del comienzo (v. 2ab) tiene su respuesta en el doble trueno de los vv. 18 y 19: en la voz de Dios. ¿No tienen nada que ver este pueblo y la epopeya del éxodo con el pueblo (o con el individuo) que ahora suplica de forma tan vehemente?

Por debajo de la estructura horizontal que descubre en el poema dos partes o dos composiciones independientes (y aun varias, si hemos de hablar de un poema arcaico), existe una estructura profunda que da unidad a este salmo tenido por mixto. El verbo “recordar” tiene esa función unificadora. El recuerdo tiene dos momentos. En el tiempo presente, el recuerdo (vv. 4 y 7) agrava por contraste la pena, con el resultado ya señalado: la diestra de Dios se ha tornado siniestra. Si el recuerdo se centra en el pasado (v. 12ab), su resultado es glorioso: la liberación del pueblo (v. 16). Existe una vinculación entre un tiempo del recuerdo y otro: del fracaso puede brotar el triunfo. La tensión entre los dos tiempos del recuerdo y entre las dos partes del salmo es, a mi entender, lo más sustancioso del poema. Cuando el poeta mira hacia el pasado no tiene nada de nostálgico y sí de esperanzado: que no se recuerde el tiempo antiguo, pues Dios va a hacer algo nuevo (cf. Is 43,18s).

Hablo de dos partes. ¿Dónde comienza la segunda? No existe unanimidad entre los comentaristas: para algunos en el v. 14; para otros en el 12. Me parece más atinada la segunda opinión. Las preguntas de los vv. 8-10 son respondidas en el v. 11. Es digno de anotar cómo en las preguntas desfilan los atributos divinos, propios del campo semántico de la alianza: “amor, Palabra (promesa), clemencia, entrañas”, el eclipse de estos atributos es causa de sumo dolor (v. 11); es decir, el v. 11 es una síntesis de las preguntas. En los versos anteriores, desde el comienzo del salmo, ha dominado el monólogo del orante; a partir del v. 12 se pasa al diálogo directo y luminoso con el “tú” divino. El v. 11, por lo demás, y como síntesis que es, motiva la gran pregunta teológica: ¿Nos ha abandonado Dios? ¿Ha olvidado o roto su alianza? ¿Ya no nos será propicio en el futuro? Así pues, el poema tiene dos partes: la lamentación (vv. 2-11) y el himno (vv. 12-21), si bien la una está en función de la otra mediante el recuerdo.

Nuevamente es imposible fechar con exactitud el poema en su conjunto. Lo más que podemos decir es que la prueba se prolonga dolorosamente a lo largo del tiempo, sin que se vea el fin del dolor. La situación es semejante a la que vivió o vive el pueblo desterrado. El poeta pudo imaginarse su composición “como si” él o el pueblo se hallaran en el destierro. Imaginemos que el poeta comparte con los suyos la tragedia personal o nacional, que medita el pasado; «un día,

en una iluminación repentina, el éxodo se transfigura y empieza a contemplar un éxodo nuevo más glorioso. Podría haber concentrado esa experiencia en el Sal 77: 'es como si' (Alonso-Carniti, II, 1013). Este recurso imaginativo, que explica el texto y su proceso, vale para la época de Josías, para el destierro en Babilonia, para los tiempos inmediatamente posteriores al destierro (tan llenos de dificultades), para el período del imperio persa, etc.

Nos adentramos en un poema lleno de sueños y de lágrimas, de dolores íntimos y de oscuridades, de preguntas que afectan a la existencia y al sentido último de la vida, cuales son aquellas preguntas que atañen a la fe. Pero también es un salmo abierto a una profunda certeza: Dios responderá. Acaso su respuesta sea aún más grandiosa que la dada en tiempos pasados. Esperamos lo que no vemos, y "aguardamos con paciencia" (Rm 8,25).

## II. COMENTARIO: «¿Ha cambiado la diestra del Altísimo?»

Convierto en pregunta lo que en el poema es una afirmación, balance de las preguntas anteriores (vv. 8-10). Actúo así no porque el salmo se cierre sobre sí mismo, sino porque los lectores de las distintas épocas, también de la nuestra, retornaron una y otra vez a este tema, sea en forma de pregunta o de afirmación: «Ha cambiado la diestra del Altísimo». Con este tema se cierra la primera parte del poema, el dolor presente, y el poeta recuerda el pasado, para abrirse a la esperanza futura. El cambio de la diestra divina, transformada en siniestra, afecta al sentido último de la existencia del ser humano. Por esta razón, y por la función que tiene en el salmo, he elegido el simbolismo de la diestra divina como título del comentario, que divido en los dos grandes tiempos del poema.

*2.1. El presente tenebroso* (vv. 2-11). Es clara la introducción a la súplica (v. 2), en la que la noche tiene un puesto relevante: al iniciarse la súplica (v. 3) y antes de formularse las preguntas (v. 7) –también en el centro (v. 5: el insomnio)–. Al recuerdo del v. 4 corresponde el recuerdo del v. 7. La acción suplicante de las manos (v. 3) es paralela a la acción de corazón que medita mientras suena la lira (v. 7). La búsqueda de Dios (v. 3) tiene su continuidad en la meditación (v. 7). Los versos siguientes, a partir del v. 8, formulan tres preguntas que



versan sobre los fundamentos del Yahvismo: la alianza (vv. 8-10). El balance de las preguntas y de la súplica es la respuesta del v. 11. Es un texto bien cuidado.

El tiempo del orante es el día de la angustia, cuyas consecuencias psicológicas son ya conocidas por otros salmos (cf. 42,12; 43,5; 55,18). En este tiempo de estrechez y de estrechura no cesa la búsqueda de Dios, que puede intervenir cuando se desvanece toda esperanza; no está contra la muerte, sino contra la muerte de la esperanza. La búsqueda se traduce en plegaria nocturna: «Por la noche tiendo mi mano sin descanso» (v. 3b; cf. Sal 6,7; 22,3; 32,4; 42,4.9; etc.). La oración es total; todo el cuerpo del salmista es oración, no exenta de lágrimas, aunque la oración llegue a la extenuación del llanto y como paga no encuentre ninguna otra cosa que no sea el desconsuelo. El v. 3 describe con precisión al suplicante: palabras no escuchadas, lágrimas no acogidas, consuelo que no llega. Un buen paralelo de este verso es Lm 2,18: «¡Clama, pues, al Señor; / muralla de Sión capital; / que corran a torrentes tus lágrimas, / lo mismo de día que de noche; / no te concedas tregua, / no des reposo a tus ojos!». El salmista, como Raquel, rehúsa el consuelo por sus hijos, «que ya no existen» (Jr 31,15).

El recuerdo y la meditación pueden ser un lenitivo en tiempos de angustia. Son un recuerdo de Dios y una meditación sobre las grandes gestas liberadoras del pasado. Pueden aportar consuelo y esperanza, abrir la opacidad del presente a un futuro más amplio, más luminoso. Pero las acciones paralelas despojan de su eficacia curativa al recuerdo y a la meditación. Se recuerda, sí, pero entre gemidos; se medita, pero el espíritu languidece o se desmaya. Así, uno y otra, recuerdo y meditación, oprimen más, y la angostura es aún más estrecha. De momento no le sucede a este poeta aquello que vivió Jonás en el día de su angustia: «En mi angustia clamé a Yahvé / y él me respondió; / desde el seno del abismo grité / y tú me escuchaste» (Jon 2,3; cf. 2,8: «Cuando mi aliento desfallecía / me acordé de Yahvé / y mi oración llegó hasta ti, / hasta tu santo templo»). Muy lejos de ello, el día de angustia se prolonga durante los insomnios nocturnos, cuyo causante es Dios mismo. Dios se ha hecho presente en el recuerdo, y no se queda inactivo, sino que sujeta los párpados del orante impidiéndole que tenga un sueño reparador; el orante le ha abierto la interioridad que medita y está dispuesto a la conversación (el verbo

hebreo *šyḥ* significa “meditar, conversar, musitar...”), pero la palabra se congela en los labios y cunde la agitación (v. 5). El insomnio no se debe a la ausencia sentida del amor, como en el Cantar (3,1; cf. 5,2), sino a la presencia inmisericorde del dolor, atizado por la complicidad de Dios.

La actividad mental se torna más reflexiva. Se recuerda nuevamente, y también se pondera, se calcula, se estima el sentido del pasado, «de los días antiguos y de los años remotos» (v. 6). El pasado se caracteriza por la continua y fulgurante actuación divina (cf. Sal 76,6). «¿Cómo retornar a ese pasado glorioso –se pregunta Jacquet– sin que se espese aún más el misterio que debería contribuir a disipar y sin caer en la oscuridad de la melancolía y de la desesperación?» (Jacquet, II, 508). Pese a todo riesgo, el salmista se entrega de lleno a la meditación y a la indagación. La melodía pegadiza sostiene el bis-biseo de los labios (la meditación) y conduce a la indagación. La noche es larga para una y otra actividad en las que empeña el salmista sus facultades más profundas: “corazón y espíritu” (v. 7). Superado el silencio del v. 5, el resultado de esta indagación meditativa se recoge en las preguntas que vienen a continuación.

La primera pregunta versa sobre la benevolencia o la complacencia divina, sobre su querer o placer. Dada la situación actual, el Señor «¿habrá dejado de sernos propicio?» (v. 8b). Si ya no se complace en nosotros, nos rechaza, «¿para siempre?» (v. 8a); es un motivo frecuente en las lamentaciones (cf. Sal 22,2; 43,2; 44,10.24; 60,3.12; etc.). La segunda pregunta cuestiona el amor fiel de Dios, el amor propio de la alianza, su «*ḥesed*». De suyo es un amor inquebrantable, pero la constatación es terrible: ¿habrá roto Dios los vínculos de amor que le unen a su pueblo?; «¿se habrá agotado para siempre su amor?» (v. 9a). El amor de Dios no es quebradizo como el amor humano (cf. Sal 100,5; 103,17; 106,1; 107,1; 136, etc.), pero, según todos los indicios presentes, ese amor ha desaparecido; y con el amor se ha desvanecido también su “palabra” o “promesa”. Todo queda reducido a un silencio asfixiante. En la tercera pregunta se debate la inclinación benévola de Dios (su clemencia) y también su amor entrañable, paternal (cf. Sal 103; 106) y maternal (cf. Sal 25,6; 40,12; 51,3; 9,17), que en el pasado forjaron a Israel; ahora, en cambio, la clemencia parece olvidada (en contraste con el recuerdo del orante) y las entrañas maternas cerradas para siempre como consecuencia de la ira divina. Estas tres

preguntas son cruciales en la vida de Israel, afectan a su ser por dimanar de realidades constitutivas como son la elección y la alianza.

El balance es desolador: «Y me respondo: 'Ésta es mi pena, / se ha cambiado la diestra del Altísimo'», o quizás, con mejor paralelismo: «... se ha paralizado la diestra del Altísimo». Es la mano de un viejo, falto de vigor e incapaz de realizar proezas como las antiguas. El Altísimo ha dejado de ser el Dios trascendente y salvador (cf. Sal 7,18; 18,14; 2,18; 46,5; 50,14; 73,11). Si así fuera, Dios es el inexistente; la fe, una ilusión; y la vida, un tormento. «Si Dios ya no es Dios, el hombre ya no es hombre. Ésta es la gran frontera en la que se desarrolla la reflexión del salmo. Para el fiel de este cántico es imposible renunciar a Dios y continuar viviendo» (Ravasi, II, 605).

2.2. *El pasado luminoso* (vv. 12-21). Aparece por tercera y cuarta vez el verbo “recordar” (v. 12ab), en paralelismo con la “consideración” (reflexión) y con la “meditación” (el bisbiseo de los labios que musitan un texto conocido). El recuerdo suele girar en torno al credo histórico de Israel (cf. Sal 119,78; 143,5; 145,5), y la ley suele ser musitada (cf. Sal 1,2; 143,5). Los dos verbos (recordar y meditar) son técnicos e introducen lo que viene a continuación: el memorial de las maravillas de Dios realizadas en el cosmos y en la historia, en la creación y en el éxodo (vv. 14-21).

El recuerdo se hace más preciso: se centra en la actuación de Dios, en “las gestas del Señor” –es decir, en sus actos salvíficos (vv. 12a y 13b)–, en las “antiguas hazañas” –es decir, en los milagros del éxodo, cuyo valor perdura en el momento presente (vv. 12b y 15)–, en “toda su obra” –es decir de las actuaciones divinas recogidas en el credo histórico de Israel (v. 13a; cf. Dt 26,5-9; Jos 24,1-13)–, en sus “maravillas”, sinónimo de hazañas. Estos cuatro sinónimos explicitan el contenido del designio divino, de su “proceder” (cf. Sal 18,21-22; 67,3; 95,10; 103,7; etc.). Es un designio lleno de trascendencia, y por ello perfecto e irreversible; es un proyecto “santo”, como Dios es santo, soberano e incomparable como el Dios del éxodo: «¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses? / ¿Quién como tú, glorioso en santidad, / terrible entre prodigios, autor de maravillas?» (Ex 15,11). Dios se yergue majestuoso en el gran escenario del éxodo. Como protagonista del éxodo es “autor de maravillas” (cf. Sal 72,18). La acción de Yahvé es notoria, porque ha actuado a la vista de todos, ante todos los pueblos, en las coordenadas de la historia.

La gran maravilla de Dios es el rescate de su pueblo. Dios es considerado padre de familia a cuyo cargo está la defensa y rescate del “hijo primogénito” (cf. Ex 4,22-23). El Dios de Israel es su defensor y protector, su guía y pastor (v. 21). Ha actuado con el poder o la fuerza de su brazo (v. 16a), que el poeta presentaba como una mano o brazo paralizado (v. 11). Son rescatados “los hijos de Jacob y de José”. La presencia de estos dos nombres admite varias explicaciones: que el poeta quiere unir a los descendientes de José (Efraín y Manasés, tribus sumamente importantes en la formación del pueblo) al nombre de Jacob, a todo el pueblo (cf. Gn 48,5); el poeta puede aludir únicamente al reino septentrional de Samaría (cf. Sal 80,2), al que tal vez pertenezca el poeta y cuya restauración espera; o bien puede ser una fórmula asafita para referirse a los dos reinos hermanos: el del Norte (Israel) y el del Sur (Judá). Dios salvó a todo su pueblo, aunque no todo él hubiera estado históricamente en Egipto. Los dos reinos unidos han de ser testigos de la actuación de Dios en el cosmos y en la historia, tal como el poeta va a celebrar a continuación, acogiendo en su composición un antiguo himno teofánico (vv. 17-20).

El himno tiene un ritmo sinfónico, una voz coral y una hechura poética en versos de tres hemistiquios. La creación y la historia se abren de par en par y el poeta anota en su himno acciones, movimientos y sonidos. El primer verso del himno nos sumerge en el universo acuático. Las aguas personificadas son sorprendidas en un momento de contemplación (cf. Sal 114,3): ven a Dios y tiemblan aterradas ante el Señor que pone freno al ímpetu del mar y dique a su fuerza destructora (cf. Jb 38,8-11). El poder divino deja huellas de su presencia en el cosmos y en la historia. En el escenario del cosmos aparecen las criaturas rescatadas de la nada; en la trama histórica irrumpe el pueblo de Dios liberado de la esclavitud. Las aguas caóticas no impidieron la creación; las aguas del Mar no fueron la sepultura del pueblo sacado de Egipto, sino la tumba del ejército faraónico. El simbolismo cosmológico de las aguas permite exaltar el poderío supremo de Yahvé (cf. Sal 18,8-16).

La coreografía de aguas torrenciales, de nubarrones estruendosos y de rayos zigzagueantes –fenómenos que son propios de las teofanías divinas (cf. Sal 18,15; 29; Ha 3,11)– nos transporta a la cima del Sinaí (cf. Ex 19), donde se aparece majestuoso el Dios trascendente, dispuesto a estrechar con su pueblo vínculos de alianza. Toda la cre-

acción reacciona amedrentada ante la aparición de Dios: la tierra habitada por los humanos (acaso con una alusión a la tierra infernal –«*éres*») y el orbe entero, envuelto en el huracán divino: «... tus relámpagos alumbraban el orbe, / se agitaba y temblaba la tierra» (v. 19bc). El Dios terrible es para su pueblo el Dios de la paz y de la esperanza. El “proceder” (= camino) trascendente de Dios, su designio (v. 14), adquiere concreción histórica en el “camino” que discurre por el mar (v. 20), que, aunque tenga connotaciones cósmicas, es el mar del éxodo. El libro de la Sabiduría describe así la escena: «Vieron la nube que daba sombra al campamento, la tierra firme que emergía de lo que antes era agua, un camino abierto en el mar Rojo y una llanura verde en las aguas impetuosas, por donde tus protegidos pasaron en masa, contemplando prodigios admirables» (Sb 19,7-8). Lo que nadie puede ver son las huellas de Dios a su paso por los senderos de mar; no porque la intervención divina sea irreal, sino porque Dios siempre está más allá de lo que los sentidos pueden captar y controlar. Es el broche magnífico de una teofanía tan visiva y auditiva. No se halla esta frase final en ningún otro libro bíblico.

Finaliza el poema con el v. 21, formando un paralelismo con el v. 16. La expresión “rescatar al pueblo” (v. 16) equivale a “guiar al pueblo” (v. 21), como un pastor guía a su rebaño; el poder del brazo del Dios invisible (v. 16) está representado por la mano de los dos guías, mediadores del éxodo (v. 21); éstos, Moisés (política) y Aarón (sacerdocio, v. 21) hacen eco al pueblo rescatado y figurado también en dos personas: Jacob y José (v. 15). Es decir, el verbo final propicia una hermenéutica del salmo desde la perspectiva del éxodo.

La esperanza del momento presente no se fundamenta en el vacío, sino que tiene sus arras en la liberación del pasado. Es posible una nueva liberación, un nuevo éxodo, una recreación del pueblo (cf. Is 63,11-14). El poema, que se habría inmerso en la oscuridad nocturna, se cierra mirando esperanzadamente hacia el futuro. El futuro se encargará de dar respuesta a la pregunta que encabeza mi comentario: «¿Ha cambiado la diestra del Altísimo?»; ¿está paralizada? Recordando el pasado luminoso, también el futuro puede ser luminoso. La esperanza se atreve a decir: será luminoso, porque Dios es Dios y no hombre.

\* \* \*

He titulado mi comentario con la afirmación o con la pregunta sobre el cambio (o la paralización) de la diestra del Altísimo, convertida en una mano siniestra. El poema, sin embargo, no termina en la lóbrega oscuridad, sino que desemboca en la esperanza. Aunque haya llegado el momento de vivir el ocultamiento de Yahvé y de soportar un dolor inexplicable; aunque las preguntas que se formula el salmista no sean baladías, sino que afectan al sentido de la vida por ser preguntas últimas; aunque se recuerde los tiempos pasados con dolor y con nostalgia sin ver salida alguna a la angustia presente; pese a todo, el recuerdo camina también en otra dirección: se adentra en los prodigios llevados a cabo por Dios a favor de su pueblo (vv. 12ss). En la segunda parte del salmo suena majestuosa la confesión: «¡Oh Dios, qué santo tu proceder!» (v. 14a). Esta confesión no surge de la experiencia del *Deus absconditus*, sino de los milagros y de las obras del *Deus revelatus*. «Aquí es donde se reconoce la grandeza e incomprendibilidad, la majestad y singularidad del Dios de Israel... A la vista de las maravillas que Dios ha obrado, ya no puede haber duda sobre la fidelidad salvífica de Dios. Sí, la santidad es aquella perfección que determina y da fundamento a toda conducta de Dios con respecto a Israel. La cercanía 'sin huellas' (v. 20b) –sin dejar pruebas visibles de su intervención–: he ahí la manera en que Dios actúa con su pueblo. Y todos los milagros creadores (v. 17ss) se realizan bajo su signo» (Kraus, II, 180).

### III. ORACIÓN

«Hacedor de inmensas maravillas, que en los tiempos antiguos detuviste las aguas ante ti, y en los más recientes las convertiste en vino; te pedimos humildemente que escuches nuestro clamor y nos concedas tu misericordia, pues nunca te olvidas de nosotros. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,290).



## SALMO 78 (77)

### LAS LECCIONES DE LA HISTORIA DE ISRAEL

---

<sup>1</sup> *Poema. De Asaf.*

Escucha, pueblo mío, mi enseñanza,  
presta oído a las palabras de mi boca;  
<sup>2</sup> voy a abrir mi boca en parábolas,  
a evocar los misterios del pasado.

<sup>3</sup> Lo que hemos oído y aprendido,  
lo que nuestros padres nos contaron,  
<sup>4</sup> no lo callaremos a sus hijos,  
a la otra generación lo contaremos:  
Las glorias de Yahvé y su poder,  
todas las maravillas que realizó;

<sup>5</sup> el pacto que estableció en Jacob,  
la ley que promulgó en Israel.  
Había mandado a nuestros padres  
que lo comunicaran a sus hijos,  
<sup>6</sup> que la generación siguiente lo supiera,  
los hijos que habían de nacer;  
que a su vez lo contaran a sus hijos,  
<sup>7</sup> para que pusieran en Dios su confianza,  
no olvidaran las hazañas de Dios  
y observaran sus mandamientos.

<sup>8</sup> Para que no fueran como sus padres,  
generación rebelde y revoltosa,  
generación de corazón voluble,  
de espíritu desleal a Dios.



- <sup>9</sup> Los diestros arqueros de Efraín  
retrocedieron el día del combate;  
<sup>10</sup> no guardaron la alianza con Dios,  
rehusaron caminar según su ley.  
<sup>11</sup> Habían olvidado sus portentos,  
las maravillas que les hizo ver:  
<sup>12</sup> prodigios a la vista de sus padres,  
en Egipto, en los campos de Tanis.
- <sup>13</sup> Hendió el mar y los pasó por él,  
contuvo las aguas como un dique;  
<sup>14</sup> de día los guiaba con la nube,  
cada noche al resplandor del fuego.
- <sup>15</sup> Hendió rocas en el desierto,  
los abrevó a raudales sin medida;  
<sup>16</sup> hizo brotar arroyos de la peña  
y descender las aguas como ríos.  
<sup>17</sup> Pero pecaban y pecaban contra él,  
se rebelaban contra el Altísimo en la estepa;  
<sup>18</sup> tentaron voluntariamente a Dios,  
reclamando comida para su apetito.  
<sup>19</sup> Hablaron contra Dios, dijeron:  
«¿Podrá ponernos una mesa en el desierto?  
<sup>20</sup> Ya sabemos que hirió la roca,  
y que el agua brotó en torrentes:  
¿podrá igualmente darnos pan  
y procurar carne a su pueblo?».   
<sup>21</sup> Pero Yahvé lo oyó y se enfureció,  
un fuego se encendió contra Jacob,  
y la Cólera estalló contra Israel,  
<sup>22</sup> por no haber tenido fe en Dios  
ni haber confiado en su salvación.
- <sup>23</sup> Mandó desde lo alto las nubes,  
abrió las compuertas del cielo;  
<sup>24</sup> les hizo llover maná para comer,  
les hizo llegar un trigo celeste;  
<sup>25</sup> el hombre comió pan de los Fuertes,  
les mandó provisión para hartarse.

<sup>26</sup> Hizo que el solano soplara en el cielo,  
con su fuerza atrajo el viento del sur,  
<sup>27</sup> hizo que les lloviera carne como polvo,  
y aves como la arena de los mares;  
<sup>28</sup> las dejó caer en el campamento,  
alrededor de sus moradas.  
<sup>29</sup> Comieron y quedaron hartos,  
así satisfizo su avidez.  
<sup>30</sup> Con la avidez apenas colmada,  
con la comida aún en la boca,  
<sup>31</sup> prendió en ellos la cólera de Dios,  
acabó con los más robustos  
y abatió a la flor de Israel.  
<sup>32</sup> Mas con todo siguieron pecando,  
de sus prodigios no se fiaron,  
  
<sup>33</sup> y él redujo sus días a un soplo,  
todos sus años a un suspiro.  
<sup>34</sup> Cuando los mataba, lo buscaban,  
se convertían, se afanaban por él \*,  
<sup>35</sup> y recordaban que Dios era su Roca,  
el Dios Altísimo su redentor.  
<sup>36</sup> Le halagaban con su boca,  
con su lengua le mentían;  
<sup>37</sup> su corazón no era fiel,  
no tenían fe en su alianza.  
<sup>38</sup> Él, con todo, enternecido,  
borraba su culpa, no los destruía;  
bien de veces contuvo su cólera  
y no despertó todo su furor:  
<sup>39</sup> se acordaba de que sólo eran carne,  
un soplo que se va y no vuelve más.  
<sup>40</sup> ¡Mil veces se rebelaron en el desierto,  
lo irritaron en aquellas soledades!  
<sup>41</sup> Otra vez a tentar a Dios volvían,  
a exasperar al Santo de Israel,  
<sup>42</sup> incapaces de acordarse de su mano,  
del día que los salvó del adversario;

- <sup>43</sup> de cuando hizo en Egipto sus señales,  
en los campos de Tanis sus prodigios.
- <sup>44</sup> Convirtió en sangre sus ríos,  
sus arroyos, para que no bebiesen;  
<sup>45</sup> tábanos les mandó que los picasen,  
y ranas para que los infestasen;  
<sup>46</sup> entregó a la langosta sus cosechas,  
el fruto de su afán al saltamontes;  
<sup>47</sup> asoló con granizo sus viñedos,  
todos sus sicómoros con aguaceros;  
<sup>48</sup> entregó sus ganados al pedrisco  
y a los rayos sus rebaños.
- <sup>49</sup> Les envió el fuego de su cólera,  
indignación, enojo y destrucción,  
tropel de mensajeros de desgracias,  
<sup>50</sup> y dio curso libre a su ira \*.  
No los preservó de la muerte,  
a la peste sus vidas entregó;  
<sup>51</sup> hirió en Egipto a todo primogénito,  
las primicias varoniles en las tiendas de Cam.
- <sup>52</sup> Sacó como un ganado a su pueblo,  
como rebaño los guió por el desierto;  
<sup>53</sup> los condujo en seguro, sin alarmas,  
mientras el mar cubría a sus enemigos.
- <sup>54</sup> Los metió en territorio sagrado,  
en el monte que su diestra conquistó;  
<sup>55</sup> arrojó a las naciones ante ellos;  
a cordel les asignó una heredad,  
instaló en sus tiendas a las tribus de Israel.
- <sup>56</sup> Pero ellos tentaron a Dios,  
se rebelaron contra el Altísimo,  
no guardaron sus preceptos.
- <sup>57</sup> Se extraviaron, infieles como sus padres,  
se torcieron igual que un arco indócil:  
<sup>58</sup> lo irritaron con sus lugares altos,  
con sus ídolos excitaron sus celos.
- <sup>59</sup> Dios lo oyó y se enfureció,

desechó del todo \* a Israel;  
<sup>60</sup> abandonó la morada de Siló,  
la tienda en que moraba entre los hombres.  
<sup>61</sup> Mandó la flor y nata al cautiverio \*,  
a manos del adversario su esplendor;  
<sup>62</sup> entregó su pueblo a la espada,  
contra su heredad se enfureció.  
<sup>63</sup> El fuego devoró a sus jóvenes,  
no hubo canto nupcial para las chicas;  
<sup>64</sup> sus sacerdotes cayeron a cuchillo,  
sus viudas no entonaron endechas.  
  
<sup>65</sup> El Señor despertó como de un sueño,  
como guerrero vencido por el vino;  
<sup>66</sup> hirió a sus adversarios en la espalda \*,  
los dejó humillados para siempre.  
<sup>67</sup> Desechó la tienda de José,  
no eligió a la tribu de Efraín;  
<sup>68</sup> pero eligió a la tribu de Judá,  
y al monte Sión, al que amaba.  
<sup>69</sup> Se construyó un santuario como el cielo,  
como la tierra que estableció para siempre.  
<sup>70</sup> Y eligió a David su siervo,  
lo sacó de los apriscos del rebaño,  
<sup>71</sup> lo llevó de detrás de las ovejas  
a pastorear a su pueblo Jacob,  
a su heredad Israel.  
<sup>72</sup> Los pastoreaba con todo su corazón,  
con mano diestra los guiaba.

V. 34 «él» sir; «Dios» hebr.

V. 50 «y dio curso libre a su ira», o, como oración final: «para prepararle el camino»

V. 59 «del todo», o como nombre divino: «el Grande»

V. 61 «Mandó la flor y nata al cautiverio», o bien: «Entregó su fortaleza a los conquistadores»

V. 66 Lit. «por detrás»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este poema monumental (es el segundo más extenso del Salterio, después del Sal 119) desarrolla la ideología de Dt 32,4-7.36:

- <sup>4</sup> Él es la Roca, su obra es consumada,  
pues todos sus caminos son justicia.  
Es Dios de lealtad, no de perfidia,  
es justo y recto.
- <sup>5</sup> Se han pervertido los que engendró sin tara,  
generación perversa y tortuosa.
- <sup>6</sup> ¿Así pagáis a Yahvé,  
pueblo insensato y necio?  
¿No es él tu padre, el que te creó,  
el que te hizo y te fundó?
- <sup>7</sup> Acuérdate de los días de antaño,  
considera los años de edad en edad.  
Interroga a tu padre y te lo contará,  
a tus ancianos y te lo dirán....
- <sup>36</sup> Yahvé hará justicia a su pueblo,  
se apiadará de sus siervos.

El salmo se interesa por la historia y por su transmisión de una a otra generación; es una meditación de la historia o una interpretación teológica de la historia (como los Sal 105 y 106). Para interpretar la historia, el poeta se sirve del esquema deuteronomista: gracia-peca-do-castigo-perdón.

El don de Dios es algo previo y, en el caso de Israel, constituyente. Israel, a lo largo de la historia, ha respondido con el olvido al don de la alianza (cf. Ex 19,5; 24,3.7-8; 34,27-28). Las reiteradas infidelidades de Israel provocan el castigo divino (vv. 21-22; 32-33; 59-64.67). Pero éste no conduce a Israel a una conversión sincera y total, sino efímera y superficial (vv. 34-37), lo cual motiva nuevos castigos divinos. La historia habría continuado esta espiral destructiva si Dios no hubiera reparado en que su pueblo es «carne, un aliento que se va y no retorna» (v. 39). La última palabra del devenir histórico no la tiene el castigo, sino el perdón o la misericordia (vv. 23-29 y sobre todo el v. 38, que, situado en la mitad del poema, es conmovedor: «Él, en cambio, enternecido, / perdonaba la culpa y no los destruía»).

Al margen del esquema deuteronomista, el desarrollo histórico se convierte en clave de lectura. El poeta interpreta la historia desde el Sur, desde el reino de Judá. Acaso venga a cuento la escueta noticia de 1 Cro 5,1s: «Es cierto que Judá fue más poderoso que sus hermanos y jefe de ellos, pero la primogenitura fue de José». El Sal 80 presenta al Señor como pastor de Israel: de Benjamín, José, Efraín y Manasés (tribus septentrionales casi todas). El Sal 78 afirma el rechazo de Efraín y de José (vv. 9 y 67), a la vez que anota la destrucción de las instituciones del reino del Norte (Israel), al menos de aquellas que se articulaban en torno a Siló: el templo de Siló, el cautiverio de lo más granado de la población, la matanza del pueblo, la desaparición de los sacerdotes (que perecieron, junto con los jóvenes); es un pueblo sin presente y sin futuro. Así ha sido porque con sus rebeldías y pecados excitaron los celos de Yahvé (vv. 56-64). El primogénito José, según 1 Crónicas, ha sido severamente castigado, y la historia santa continúa porque, en vez de la tribu de José, el Altísimo ha elegido a Judá; en vez del santuario de Siló, el de Sión, la colina amada; y de entre los pertenecientes de la tribu de Judá ha elegido a David, el nuevo pastor del pueblo (vv. 67-72), el jefe de sus hermanos, siguiendo el lenguaje de 1 Crónicas. Es decir, el poeta parece que tiene una doble intención: legitimar la supremacía de Judá y de David, y presentar el castigo del reino del Norte como algo ejemplar, que sirva de modelo para los pertenecientes al reino del Sur, de Judá.

La introducción al salmo nos brinda otra clave de interpretación de la historia. El poeta, confiesa, va a abrir su boca a “parábolas”, quiere evocar «los misterios (enigmas) del pasado» (v. 2; cf. Sal 49,5). ¿Dónde está lo enigmático o, quizá mejor, lo paradójico? Resulta paradójico que los prodigios de Dios susciten desconfianza, que los beneficios tengan como respuesta la rebeldía, que el pueblo llegado a la tierra se pliegue a la idolatría, que olviden tan fácilmente lo que han aprendido a lo largo de una tradición secular (vv. 9-11), que olviden incluso lo inmediato, lo que acaban de ver (vv. 40-41), que en el desierto (cuando su vida pende de Dios) desconfíen de Dios, que ya en la tierra (don de Dios) provoquen los celos divinos, etc. Enigmático o paradójico es también el proceder divino. Por ejemplo, en los vv. 21-31: Dios, a pesar de su cólera, concede al pueblo lo que éste le pide, aunque después dé muerte a los más robustos (v. 31). Más paradójico aún nos resulta que, ante la continua rebeldía, Dios todavía se ocupe

del pueblo y le done una nueva tierra en la que pueda comenzar de nuevo, y una nueva monarquía, y un nuevo santuario. La parábola viene en la segunda parte del salmo (vv. 44-72): Dios es el pastor que guía a su rebaño y lo cuida. El pastor conduce al rebaño (vv. 14.53 y 72), lo guía (v. 52), lo lleva a su destino (v. 54), lo pastorea (v. 70). Aunque sus prestaciones no sean estrictamente pastoriles (“preparar una mesa, dar pan y carne”: vv. 23-29), el pastor guía al rebaño a través del desierto (vv. 14-16. 52s) hasta llevarlo a un aprisco seguro (vv. 54-55). Si este aprisco un día es asolado, debido a las infidelidades del rebaño (vv. 56-64), elegirá otro lugar y suscitará otro pastor que continúe apacentando a sus ovejas (vv. 68-72).

Es posible leer el poema desde otra clave interpretativa distinta: desde el recuerdo o el olvido (vv. 7.11.35.39.42). Es un recuerdo que se graba en la memoria al ritmo de la tradición (vv. 3.6), con la finalidad de que los descendientes sepan (v. 6), confíen en Dios (v. 7), cumplan sus mandatos (v. 7c) y no imiten a sus padres, «generación rebelde y contumaz» (v. 8a). Pero el pueblo no aprendió y se comportó como sus padres. Aunque fue corregido puntual y ejemplarmente con la destrucción del reino del Norte, al menos un resto fue preservado en torno al monte Sión y confiado al cuidado de David, que pastoreó a Efraín y a Judá y «los guió con mano experta» (v. 72b).

He mencionado en distintos momentos el reino del Norte. Es posible que un salmo tan extenso haya sido sometido a distintas relecturas a lo largo del tiempo. Se sugieren las fechas más variadas para la datación del salmo. Debido al colorido deuteronomístico (Dt) deuteronomista (libros históricos) que tiene el poema y a que el poeta no se refiere en ningún momento a la conquista y destrucción de la capital del reino del Norte (Samaría), que le habría venido muy bien para su interpretación de la historia, es probable que el salmo haya sido compuesto antes del año 722 a.C., aunque posteriormente haya pasado por otras relecturas.

Para ofrecer una estructura que resulte convincente hay que tener en cuenta no sólo los temas del salmo o la alternancia de las gestas divinas y de la infidelidad del pueblo, que nos permitiría dividir el poema de este modo: vv. 1-8; 12-55; 65-72, poniendo entre paréntesis los versos dedicados a la apostasía de Efraín (vv. 9-11 y 56-64). No me parece suficiente guiarnos tan sólo por los sujetos que actúan: “él” (Yahvé) y “ellos” (el pueblo). Creo que ha de prestarse una atención

esmerada al vocabulario, con sus repeticiones y figuras estilísticas. Para no ser prolijo, remito al comentario de Ravasi (II, 621-624), que llega al siguiente resultado:

- Introducción sapiencial (vv. 1-2).
- I. Teología de la historia: la tradición (vv. 3-12).
- II. El gran credo histórico (vv. 13-72).
- A. La canción del desierto (vv. 13-43).
- B. La canción del éxodo y de la tierra (vv. 44-72).

## II. COMENTARIO: **Él, enternecido, perdonaba**

Dios es el protagonista de la historia. Sus acciones en el decurso histórico reciben el nombre de “glorias, maravillas, hazañas, portentos” (vv. 4ab.7b.11). Son una muestra del amor divino, que en los contratos de alianza recibe en nombre de “prólogo histórico”: lo que Dios hace en favor de su pueblo. El prólogo genera unas obligaciones para el pueblo: el mandamiento y los mandamientos, que pueden ser observados o quebrantados. La transmisión de las “maravillas divinas”, generación tras generación, tiene una finalidad: no olvidar las hazañas divinas y observar los mandamientos (v. 7). El pueblo pecó reiteradamente y de muchos modos. El pecado dominante en el poema es no fiarse de Dios (vv. 8.22.32.37). El pecado desencadena la ira y el castigo divinos, como ya dije. Se rompe la cadena endiablada de pecado-castigo merced a la ternura de Dios que perdona, recordando que el pecador es débil y falible como la carne (vv. 38-39). Contemplando la historia desde el final, desde el protagonista, podemos anticipar ya ahora “¡Todo es gracia!”.

*2.1. Introducción sapiencial* (vv. 1-2). El poeta se tiene por maestro y portador de una enseñanza (de una palabra de Dios) que ha de comunicar a su discípulo, normalmente interpelado como “hijo mío”; en este salmo se le llama “pueblo mío”. La enseñanza es oral, lo cual exige una escucha atenta e incluso tensa hacia el que habla: el discípulo ha de “tender el oído” a las enseñanzas del maestro (v. 1b). Éstas –que pueden ser instrucciones sapienciales (cf. Pr 3,1), oráculos (cf. Is 51,4-8) o una catequesis sobre el sentido de la historia (cf. Jr 9,12-13)– reciben cuatro nombres distintos: “mi enseñanza”. La enseñanza con posesivo de primera persona, como es el caso, se refiere siempre a la



enseñanza de Yahvé (cf. Is 51,7; Jr 9,12; 16,11; 31,33; Os 8,1; Sal 89,31). Por eso ha de distinguirse de la “ley” (en hebreo es el mismo sustantivo) de los vv. 5 y 10. Yahvé ha confiado su enseñanza al poeta y éste ha de transmitirla en su “palabra”. El oyente ha de tender el oído para captar en las palabras humanas la enseñanza divina. El poeta se propone hablar en “parábolas”, cuyo significado he insinuado anteriormente, y también en “enigmas” (misterios), que ya hemos descifrado, siquiera algunos de sus aspectos. Mt 13,34-35 recurre a estos dos versos del salmo para ilustrar por qué Jesús hablaba en parábolas, aunque convierte los enigmas en “cosas ocultas”, como en los LXX.

2.2. *Teología de la historia: la tradición* (vv. 3-12). En una cultura oral como era la israelita funcionaba la tradición, que no era aprender textos de memoria, sino transmitir los contenidos últimos de la fe, dimanantes de la alianza, con la finalidad de que el que escucha confíe y practique (v. 7).

Entre el “nosotros” que habla y los padres, que son el comienzo de la transmisión generacional, median tres verbos propios de la teología narrativa: nosotros “hemos oído” (un verbo frecuente en la teología del Dt) y “conocido” (aprendido), con las connotaciones afectivas, cognoscitivas y volitivas que tiene el conocimiento bíblico; sus padres se lo “contaron” o narraron. La narración (vv. 3.4 y 6) y el conocimiento (vv. 3.5 y 6) han de pasar de una generación a otra, en un ciclo de cuatro generaciones; después han de continuar ininterrumpidamente en el seno de Israel (vv. 3-4a.5b-6). ¿Qué se ha de contar y dar a conocer? Una serie de cinco sustantivos sintetiza el contenido de lo que se ha de contar y conocer.

Se han de contar “las glorias de Yahvé” (v. 4b), los hechos gloriosos como en Is 60,16, que son una manifestación de “su poder” o de su fuerza, es decir su triunfo sobre las fuerzas del mal; de una forma más concreta, el mal que oprimía a su pueblo, para cuya liberación Yahvé realizó “maravillas” o prodigios con motivo de la salida de Egipto y del éxodo (cf. Ex 15,11b). Israel ha de atestiguar oficialmente, generación tras generación, todo lo que hizo Yahvé para bien de su pueblo: es un “pacto” impuesto a Jacob, cuyo contenido es la “ley”, transmitida primero oralmente, después por escrito. Dicho sintéticamente, se han de transmitir generación tras generación (v. 6) las maravillas de Dios recogidas en la “ley” e interpretadas didácticamente (vv. 5). La tradición es la base de la confianza en Dios (cf. Gn

15,6). La tradición afianza el recuerdo; si alguien recuerda las maravillas de Dios, si no se olvida de ellas, cumplirá los mandamientos divinos (v. 7) y no repetirá la conducta de sus padres. ¿Cómo se comportaron éstos?

El poeta presenta ante sus oyentes una valoración general (v. 8) y un ejemplo singular (vv. 9-11), con la finalidad de que la actual generación (oyentes o lectores) no “imiten a sus padres” (v. 8a). El juicio sobre los padres es sumamente severo; fueron una generación “rebelde y contumaz”. Este «doble epíteto, aplicado a Israel casi con el mismo significado en Dt 21,18.20 (Dt 32,5), parece ser un término jurídico con el que era designado el hijo obstinadamente rebelde a sus padres, que podían ponerlo en manos de los ancianos para ser sometido a la pena capital de la lapidación» (Lancellotti, 517). La generación de los padres, lejos de confiar en Dios, tuvo un corazón voluble (v. 8b), mientras su espíritu se distanció absolutamente de las propuestas divinas: su espíritu fue desleal a Dios. Se hizo merecedora de la pena de muerte.

El juicio general recibe una dimensión singular y ejemplar en la conducta de Efraín. El pecado de esta tribu de “diestros arqueros” (guerreros hábiles y valientes) se dice que fue el siguiente: «retrocedieron el día del combate» (v. 9b). No sabemos a qué combate alude exactamente el poeta. Es probable que piense en la escisión de los dos reinos, origen de los males y del pecado de Israel (el reino del Norte). Es lo que insinúa, al menos, el léxico de la infidelidad, propio del contexto del éxodo y de la alianza. Efraín es «por antonomasia la generación olvidadiza que no guarda la ley ni la alianza» (Alonso-Carniti, II, 1037). La ruptura de la alianza y, con ella, del diálogo con Yahvé es el gran pecado de Efraín (de Israel). Llegó a ello por haber olvidado “la maravilla” por excelencia, que es lo que Yahvé hizo en Egipto, «en la campaña de Soán» (v. 12), es decir en Tanis o Avaris, lugar en el que fue oprimido el pueblo de Dios. Se esbozan aquí los vv. 13-16 y 41-48.

La generación presente, a la que llega el relato del pasado, ha de aprender a interpretar la historia: lo que Yahvé hizo por el pueblo y la respuesta de éste a Dios, para que no sean como sus padres. La tradición tiene suma importancia para interpretar teológicamente la historia, en la que nos adentramos a partir del v. 13.

2.3. *El gran credo histórico: la canción del desierto* (vv. 13-43). El éxodo es el artículo fundamental de la fe de Israel. El poeta deja de

lado el aspecto histórico del éxodo para fijarse en su grandiosidad milagrosa: Dios, a través del cayado milagroso de Moisés, dividió en dos partes las aguas de mar y el pueblo pasó por el cauce seco (cf. Ex 14,16). Superada la muerte de la esclavitud, Dios se pone al frente de su pueblo liberado, como nube que oculta el sol durante el día y como columna de fuego que ilumina la oscuridad de la noche (cf. Ex 14,19.20.24). Es la misma nube luminosa que cubrirá la Morada (cf. Nm 9,15ss). El Dios trascendente guía a su pueblo, tema que retornará en los vv. 52.53 y 72.

Con el verbo “hender” nos traslada el poeta del mar al desierto, ofreciéndonos un contraste que resalta las maravillas de Dios: «Él es capaz de dividir las aguas para que aparezca el fondo seco del mar; y es capaz de hendir la dura roca, para que mane de ella agua» (Kraus, II, 194); las aguas de mar como diques, la roca firme como fuente, son temas que sonarán nuevamente en el poema (vv. 44 y 53). Los vv. 15-22 están ambientados en el desierto. Aquí Dios hizo brotar aguas abundantes y frescas, como son las que afloran de los abismos sobre los que se asienta la tierra. El poeta evoca, claro está, el episodio de las aguas de Masá y de Meribá (Ex 17,1-7). La reacción del pueblo ante los dones de Dios es el pecado: «pecaban y pecaban» (v. 17). Es decir, el pueblo se distancia de Dios, siguiendo caminos que le alejan de Él. Es un pecado de rebeldía nada menos que contra el Altísimo, en continuidad con el pecado ejemplar de los padres (v. 8; cf. v. 56). Con este pecado el pueblo “tienta” a Dios, es decir, pone en duda la bondad y el poder divinos mediante deseos codiciosos: reclamaron “comida para su apetito” (v. 18b). Con la garganta ávida de comida, el pecado se convierte en desafío: si Dios es verdaderamente el Altísimo, si es grande, “¿podrá prepararnos una mesa en el desierto?” (cf. v. 19b). La mesa por la que se pregunta el pueblo es la piel de animal extendida en el suelo, en torno a la cual se acomoda el beduino para la comida oficial. Dios, que ha apaciguado con generosidad la sed de su pueblo, ¿será capaz de ofrecerle una mesa bien surtida? Los temas del pan y de la carne (v. 20b), anticipo de los vv. 23-29, están unidos también en Ex 16,12-13.

Dios reacciona airadamente ante el pecado de Israel y de Jacob (v. 21): la nariz enfurecida de Yahvé se convierte en un volcán del que asciende una llamarada de fuego devastador. El autor parece que cita Nm 11,1: «El pueblo profería quejas que sonaban mal a los oídos de

Yahvé, y Yahvé lo oyó. Se encendió su ira y ardió contra ellos un fuego de Yahvé, y devoró una punta del campamento». La teofanía ya no es salvífica, sino punitiva. Israel y Jacob han cometido un gran pecado (origen de las murmuraciones, de la rebeldía o de la tentación), cual es el pecado de no creer en Yahvé ni confiar en él (v. 22). Los “milagros” de Yahvé deberían generar fe y confianza, como vínculos de amor entre Yahvé y su pueblo; éste ha roto su relación amorosa con Dios, y ya no confía en la salvación divina. Porque el pueblo ha perdido su razón de ser, ya no existe ningún motivo para que continúe viviendo. La primera escena del desierto se clausura con los negros colores de la muerte: la ira exterminadora de Yahvé.

La segunda escena que transcurre también en el desierto va del v. 23 al v. 31. El v. 23b anticipaba los motivos ahora más desarrollados de los vv. 23-29. Yahvé ha escuchado (v. 21a) el desafío del pueblo (v. 19b) y ha respondido con cólera, ciertamente, pero también, asumiendo el reto. El Altísimo contra el que se rebeló el pueblo (v. 17b) tiene poder sobre las nubes y sobre el cielo. A él le compete abrir las esclusas del cielo para que la lluvia descienda sobre la tierra (cf. Gn 2,6; 7,11; Ml 3,10). Las nubes destilan una lluvia excepcional: “maná para comer” o “un trigo celeste” (v. 24). Es el pan del cielo del que habla Ex 16,4 y también, en el NT, Jn 6,31-32. Es un pan de calidad, alimento de los fuertes, es decir, de los soldados valerosos (cf. Jc 5,22; Jr 46,15; Sal 76,6), o bien, teniendo en cuenta que Dios recibe a veces el epíteto de Fuerte –“el Fuerte de Jacob”, cf. Gn 49,24; Is 49,26; o de Israel, cf. Is 1,24–, los “fuertes” puede aludir a los dioses de segundo rango, a los “ángeles”, como traducen los LXX. El alimento, en todo caso, es una ambrosía celeste. La comida es excelente y cuantiosa, hasta causar hartura.

El Altísimo, morador del cielo y habitante de la fortaleza (templo), da órdenes a los vientos del Este y del Sur (v. 26) –acaso siguiendo el curso migratorio de las aves–, y éstos traen una nueva lluvia nutritiva: carne en abundancia (cf. Ex 16,13ss; Nm 11,31s.), tan copiosa que es comparada con las arenas de los mares (v. 27b). ¿Será suficiente para acallar al pueblo pecador? El poeta insiste en la hartura (v. 29a), y añade un dato más: «Así satisfizo su avidez» (v. 29b). La avidez tiene connotaciones negativas: es el profundo deseo de tener cada vez más, menospreciando los dones hasta ahora recibidos. «El prodigio resulta ambivalente: la abundancia accesible responde a la ‘avidéz’, ésta

lleva al hartazgo mortal. La avidez del hombre convierte el bien en mal, convierte el beneficio en maleficio» (Alonso-Carniti, II, 1040). La ingratitud es total. Dios se ve obligado a responder nuevamente de un modo colérico, con una justicia implacable, que afecta a los más robustos y a la “flor de Israel” (v. 31); ésta, que de suyo se yergue firme sobre sus pies, es doblegada: sus piernas pierden consistencia y la flor de Israel ha de postrarse vencida. El lugar en el que sucedió todo esto recibirá el nombre de “Sepulcros del Deseo” (*Qibrôt Hatta’āwâ*, Nm 11,34). Finalizaba la primera escena en el desierto con el oscuro color de la muerte; la segunda escena termina con la opaca oscuridad del sepulcro.

El poeta deja constancia de su reflexión en una amplia composición poética, que comienza en el v. 32 y acaba en el v. 39. No fue suficiente la justa reacción divina para que el pueblo abdicara de su pecado; al contrario, «siguieron pecando / de sus prodigios no se fiaron» (v. 32). Es el mismo pecado denunciado anteriormente en el v. 22: la falta de fe, que es el pecado radical. El pecado y también el castigo afectan a la generación de los padres, cuyos días, como los de Job (7,6), se desvanecieron como un soplo inconsistente; su vida fue una “sombra fugitiva” (cf. Sal 39,7) –un “suspiro”, v. 33–, a no ser que, leyendo de otra forma el texto hebreo, debamos traducir «consumió sus días como un soplo / y sus años entre terrores»; el terror evoca el juicio divino que condena a la generación del desierto a una muerte inexorable. Se combinan en el recuerdo de la generación de los padres la melancolía y el rigor: un ser tan frágil y efímero se atrevió a desafiar a Dios, que responde con todo el poder destructor.

No obstante, a partir del v. 34 se atempera el juicio con arreglo a la teología deuteronomista de la historia. En el v. 34 está latente el esquema teológico que conocemos por Jc 2,11ss: infidelidad-castigo-conversión-pecado. El castigo es pedagógico, suscita en el pueblo un deseo de retorno a Dios. El pueblo busca a Dios a través del espacio (convirtiéndose) y desde el comienzo del día (madrugando; en la traducción de la NBJ, «afanándose por él»). El resultado del retorno cristaliza en el “recuerdo” del Altísimo como Roca en la que fundamentar la existencia y la fe –que, no lo olvidemos, fue el pecado capital (vv. 22 y 32); el olvido, por el contrario, había sido causa de la apostasía (vv. 7 y 11)–. Existe una razón fundamental para que el pueblo se afirme en la Roca: el Altísimo es el “redentor” de Israel (v. 35b; cf. Ex

15,13): el pariente más cercano que ha pagado el rescate de su primogénito (cf. Ex 4,24). Este retorno, sin embargo, es inconsistente, porque aún es posible un nuevo pecado en el que se juntan el halago con la mentira; ha sido una conversión tan fugaz como una nube mañanera que pasa (cf. Os 6,4). Mientras los labios halagan, el corazón no es leal; las mentiras de la boca no consiguen encubrir una falta de fe radical: «no tenían fe en la alianza» (v. 37b). Aquí termina la acción efímera del pueblo. ¿Cómo reacciona Dios?

Inesperadamente se interrumpe la cadena que vincula el castigo a la infidelidad. Dios es rico en misericordia (Ef 2,4); es tardo a la ira y rico en misericordia (Ex 34,7). La misericordia divina pone en primer plano el aspecto maternal de Dios: es su misericordia un amor entrañable; Dios se enternece, y, en consecuencia, nada quiere saber de la culpa de su pueblo (de su desarmonía con la voluntad divina), sino que la “encubre” o perdona. El pueblo ha vuelto sobre sus pasos (v. 34b), se ha convertido, aunque sea precariamente; Dios vuelve sobre su ira y la depone (v. 38c). El pueblo se afanaba por buscar a Dios (v. 34b); éste no despierta todo su furor (v. 38d). El pueblo recuerda a Dios como Roca (v. 35a); también Dios recuerda: el pueblo que tiene ante sí es tan frágil como la carne, tan inconsistente como un respiro (v. 39). Alguien que es tan débil tan sólo puede suscitar compasión. La debilidad humana y la consiguiente comprensión divina es el argumento que esgrime Job para pedir a Dios que sea tolerante (cf. Jb 14,1-4). La ternura de Dios es capaz de rehabilitar al pueblo y al hombre pecador.

El poeta sintetiza la estancia de los padres en el desierto enumerando pecados que ya conocemos: olvido, rebeldía, tentación. Lo nuevo es la cantidad de pecados («¡Mil veces se rebelaron...!») o su calidad («¡Cómo se rebelaron...!», v. 40), hasta llegar a exasperar al “Santo de Israel” (v. 41b). Es el Dios trascendente en cuanto que es el Santo, y, sin embargo, inmanente, vinculado a Israel en cuanto que él libró a su pueblo de la opresión o del adversario (v. 42b), formando inclusión con el «Dios Altísimo su redentor» (v. 35b). La generación de los padres fue incapaz de recordar “las señales” y “los prodigios”, cuanto Yahvé hizo por su pueblo en Egipto (v. 43). Con este verso, que repite casi literalmente el v. 12, se cierra la escena ambientada en el desierto y el poema se abre a los acontecimientos del éxodo y a aquellos otros ambientados en la tierra.

2.4. *La canción del éxodo y de la tierra* (vv. 44-72). Las “señales” hechas en Egipto y los “prodigios” del campo de Tanis (v. 43) son concretamente las “plagas” de Egipto. Según el libro del Éxodo (7-11), las plagas son diez, aunque para llegar a este número total se combinen distintas tradiciones. La llamada tradición yahvista enumera siete plagas, como el poeta del presente salmo. La tradición elohista y la sacerdotal conocen tan sólo cinco; entre ellas, las tinieblas: una plaga propia de la tradición elohista (Ex 10,21ss.), que tanta importancia tendrá en el libro de la Sabiduría (17,1-18,4).

El poeta no sigue el orden de la tradición yahvista, sino que impone su propio orden. El poeta parece que tiene un interés especial en abrir la enumeración de las plagas con la sangre del río Nilo (v. 44) y de finalizarla con la sangre de los primogénitos de Egipto (v. 51); entre ambos extremos diversos animales y fenómenos atmosféricos siembran la muerte entre los humanos, en los campos y en los ganados (vv. 45-49). Antes de llegar a la séptima plaga, la muerte de los primogénitos de Egipto, Dios envía por delante una legación de “sinietros mensajeros”: la ira ardiente, la cólera, el enojo y la indignación divinas (v. 49). Estos “personajes”, en la medida en que son mensajeros, evocan la actuación del ángel exterminador (cf. Ex 12,23; Sb 18,14-16). Así queda expedito el camino para que Dios actúe directamente en “las tiendas de Cam”, el padre de Egipto según Gn 10,3-6, y acabe con los primogénitos de Egipto, llamados “primicias del vigor” (v. 51): son el fruto más bello de la sexualidad paterna, los herederos y continuadores de la familia.

Las plagas, concretamente, son: las aguas del Nilo convertidas en sangre (v. 22 = Ex 7,14-18.21.23-24), los tábanos que pican a los egipcios (v. 45a = Ex 8,16-20), las ranas que los destruyen (v. 14b = Ex 7,25-29; 8,4-10), la langosta y los saltamontes que destrazan las cosechas (v. 46a = Ex 10,1-11.13b-19.24-29), el granizo y la escarcha que asolan viñedos y sicómoros (v. 47 = Ex 9,13-21.23b-24), el pedrisco y los rayos que matan a los ganados (v. 48 = Ex 9,1-7) y, finalmente, la muerte de los primogénitos de Egipto (vv. 49-51 = Ex 11,4-8; 12,29-34). Para interpretar las plagas han de evitarse la lectura meramente histórica y la exclusivamente espiritual o moral. El autor está interesado por resaltar cómo el poder de Dios vence el poderío universal del Faraón y cómo es liberado un pueblo de marginados. Los castigos (según el parecer del poeta) son tan desmesurados como justos; son también condición indispensable para salvar a las víctimas inocentes.

El poeta enlaza la muerte de los primogénitos con la salida inmediata del pueblo. La tradición del éxodo y la marcha por el desierto se mencionan nuevamente en los vv. 52-53. La peregrinación por el desierto fue anticipada en el v. 14, con la diferencia de que ahora el guía es pastor que conduce a su rebaño. El verbo “guiar” será la última palabra del salmo (v. 72). La salida y el desierto preceden al paso del mar (v. 53b), invirtiendo el orden de los vv. 13-14. El pueblo, confiado al cuidado de un guía tan experto y poderoso, es conducido «en seguro y sin alarmas»; el temor queda reservado a los enemigos, que son tragados «cubiertos por el mar», como en Ex 15,5.10, sepultados para siempre en los ámbitos subterráneos de la muerte. Como en el cántico de Moisés (Ex 15,13.17), y con un claro anacronismo, la meta de la marcha por el desierto es Sión, la colina santificada por la presencia de Dios en ella; Dios conquistó o adquirió tan santo lugar con el poder de su brazo (v. 54). Como metonimia, y en oposición a la tierra llana de Egipto, el país de Canaán es la montaña de Dios, su feudo (cf. Za 2,16; 2 M 1,7; Sb 12,3), en el que entra el pueblo de Dios de un modo procesional: el verbo *hēbī* (= “meter”, “hacer entrar”) es un tecnicismo alusivo al acceso cúlrico (cf. Sal 42,3; 43,4).

Del mismo modo que la colina de Sión fue conquistada por Yahvé, la tierra de Canaán es conquistada y repartida entre el pueblo de Dios, de acuerdo con el esquema del libro de Josué. Pero no es Josué el que conquista la tierra, sino Yahvé el que expulsa a sus habitantes. Yahvé en persona mide con las cuerdas el territorio y asigna a cada tribu un lote de la tierra, para que resida en ella, no como propietario, sino como arrendatario. La tierra, en efecto, es la heredad de Dios, entregada a los hijos del pueblo de Dios como herencia. Tanto la conquista como la repartición de la tierra son dádivas divinas, obviando así el orgullo humano, como resaltaré el predicador deuteronomista (cf. Dt 8). Todas las tribus de Israel están asentadas en la tierra de Dios. Atrás ha quedado la generación del desierto, la generación de los padres; cuanto suceda ahora será ya responsabilidad de los hijos. ¿Cómo actúan éstos?

Los padres pecaron repetidas veces en el desierto: tentaron Dios (v. 18), se rebelaron contra el Altísimo (v. 17), no guardaron su alianza (v. 10). Son los mismos pecados que se repiten cuando el pueblo ya está en la tierra (v. 56). La generación de los hijos no desmerece en nada con relación a la de los padres: «Se extraviaron, infieles como sus



padres» (v. 57a). Tal vez con una posible alusión a los diestros arqueros efraimitas (v. 9), los «hijos se torcieron igual que un arco indócil» (v. 57b): como el arco dispara la flecha en dirección equivocada, el pueblo, ya en la tierra, no apunta hacia Dios, sino hacia los dioses extraños. En efecto, el pecado genérico y repetido de una generación a otra se especifica en forma de idolatría: «Lo irritaron con sus lugares altos» (v. 58a), lugar de los santuarios cananeos, dedicados a Baal y a Aserá y tan frecuentados por las tribus del norte que merecieron la condena constante a lo largo de los libros de los Reyes. Baal y Aserá son ídolos, prohibidos en el decálogo (Ex 20,4; Dt 5,8) y en las maldiciones (Dt 27,15), cuya presencia no puede tolerar Yahvé, Dios celoso bajo un doble aspecto: no puede compartir con otro el amor de su pueblo y no consiente que su propiedad, Israel, sea alienada. Es lo mismo que leemos en el cántico de Moisés: «Lo encelan con dioses extraños, / lo irritan con abominaciones» (Dt 32,16).

La reacción de Yahvé en esta nueva situación es la misma que ya conocemos por el v. 21: «Dios lo oyó y se enfureció» (v. 59a). Como consecuencia del celo herido y de la ira que se desfoga, Yahvé desecha totalmente a Israel, lo repudia y aborrece (en vez del adverbio “del todo” podría leerse “el Grande”, v. 59b; es una lectura que se apoya en los hallazgos de Ebla). Es un desenlace fatal, que va acompañado de las siguientes secuelas: Dios se retira de la tierra prometida, abandonando el santuario de Siló, lugar de su morada entre los hombres y sede del arca (cf. 1 S 1-4). Yahvé ya no está allí (cf. Ez 48,35, dicho de Jerusalén). La ausencia de Dios da origen a la gran tragedia de Israel: el templo (fortaleza) cae en manos de los conquistadores, el arca («su esplendor») es capturada (v. 61; cf. 1 S 4). También es posible que el poeta aluda al destierro de lo más granado de Israel, como se advierte en las palabras de la mujer de Pinjás: al enterarse de la captura del arca, de la muerte de su suegro Elí y de su marido, se le aceleró el parto y llamó a su hijo “Icabod” (= “¿Dónde está la gloria?”), «diciendo: ‘La gloria ha sido desterrada de Israel’, aludiendo a la captura del arca de Dios, a su suegro y a su marido» (1 S 4,21). La muerte masiva de la población es una nueva secuela, motivada en el hecho de que Yahvé «se enfureció contra su heredad» (v. 62b). Era la heredad santificada, bendecida y amada; ahora es la heredad odiada y rechazada. El fuego de la ira divina es el fuego béli-

co que calcina a los jóvenes (v. 63a), hasta no quedar ni siquiera uno que pueda desposarse con una muchacha. En lo sucesivo ya no escucharán en la tierra de Israel cantos nupciales (v. 63b; cf. Jr 7,34), y las plañideras, como le sucedió a la mujer de Pinjás, no tendrán lágrimas suficientes para llorar a los sacerdotes y los maridos acuchillados; nadie entonará endechas (v. 64). La retirada y el silencio de Dios han dejado la tierra desolada, en silencio total, sin presente y sin futuro, porque han perecido los maridos y los jóvenes.

Súbita e inesperadamente el poema da un vuelco. El poeta nos ha dicho hasta ahora que toda la obra destructora se debe a la actuación divina (abandonó, entregó, devoró...); en realidad ha sido motivada más bien por la inactividad de Dios, dormido o borracho (v. 65). Después de haber mezclado el vino con la sangre, se ha entregado al sueño, y el enemigo ha aprovechado la ocasión excediéndose, hasta poner en peligro la existencia de la nación. He aquí, sin embargo, que Dios se despierta con fuerzas renovadas y actúa inmediatamente. ¿No es una muestra de la gran ternura hacia su pueblo afirmada en la primera parte del poema? (v. 38).

El poeta registra con gran realismo el castigo que Dios inflige a los enemigos: «Hirió a sus adversarios en la espalda» (v. 66a). Es el castigo que sufren los filisteos, captores del arca y heridos con tumores (cf. 1 S 5,6-12 y 6,4-5). Las heridas y la derrota los dejará humillados para siempre (v. 66b).

Humillados los enemigos, es el momento de rehacer al pueblo, desplazándose el poeta de Siló a Jerusalén, tal como adelantaba en el v. 54, al señalar la “colina sagrada” como meta del éxodo. El abandono de Siló (v. 60) implica el rechazo de Efraín. La hegemonía de la tribu de Efraín se remonta al tiempo de los Jueces, se acrecienta con la división del reino de Israel (cf. 1 R 12,28-30) y contra ella se dicta una sentencia teológica que será ejecutada históricamente el año 722 con la destrucción del reino del Norte. Efraín, por tanto, es rechazado y Judá es la tribu elegida. La religión sincretista de Israel es desechada y se canoniza el Yahvismo puro de Jerusalén. El santuario de Siló es destruido y el de Jerusalén es construido por Yahvé en persona. El templo de Jerusalén es una réplica del santuario celeste, y tiene la misma estabilidad de la que goza la tierra (v. 69; cf. Ag 2,8; Za 4,7; 8,9; Sal 87,1; etc.). Porque Dios es el arquitecto del

santuario de Jerusalén, éste goza de una estabilidad eterna –«lo cimentó para siempre...», v. 69b–, en clara oposición a los enemigos heridos por Yahvé, que fueron humillados «para siempre» (v. 66b). Este desplazamiento del Norte al Sur, de Efraín a Judá, de Siló a Jerusalén, tiene una profunda razón teológica: el amor de Dios ( eligió «al monte Sión, al que amaba», v. 68). Es una razón paralela a aquella otra que detiene la mano punitiva de Dios: «Él, con todo, enternecido...» (v. 38a).

La “casa” de David colinda con la “casa” de Yahvé. La colina santa sobre la que se eleva el templo fue elegida; también David es elegido por Yahvé. Como “siervo” de Yahvé, entra en la lista de los grandes personajes de la historia santa: Abrahán, Moisés, Josué, los profetas, etc. El profeta Amós era pastor antes de ser llamado (Am 8,1); también David era pastor antes de ser elegido. Una vez elegido, cambia el pastoreo del ganado para ser pastor (monarca) del pueblo de Dios: de Jacob y de Israel; los dos nombres unidos (como en el v. 21, antes de la monarquía y del cisma), porque ahora forman un solo pueblo, bajo la guía de un solo monarca, de un solo pastor. El monarca David pastoreará el rebaño con «un corazón íntegro» (cf. 1 R 9,4) y «con mano experta» (cf. Is 11,2; Jr 23,5). David es una réplica del Pastor que «guió a su pueblo por el desierto» (v. 52).

\* \* \*

Con David se inaugura una “casa”, dinastía. El poema queda abierto a los sucesores en el trono davídico, hasta que llegue el Buen Pastor que dio la vida por sus ovejas (Jn 10,11). Aun después de la venida del Buen Pastor, el poema tiene plena vigencia: la generación siguiente ha de conocer las proezas de Yahvé; si las conocen y las recuerdan, acaso no sean rebeldes como sus padres; creerán en Dios, la Roca, y confiarán en él. Si repetimos los errores de nuestros antepasados, porque somos tan frágiles como ellos –tan sólo carne y un aliento que se va, v. 39–, sabemos que Dios se compadece de nosotros con inmensa ternura (v. 38), ya que nos ha elegido por amor (v. 68). La mejor muestra de la ternura y del amor de Dios es la presencia del Buen Pastor y guía del rebaño. En torno a él y tras él se articula el nuevo pueblo de Dios: Jacob e Israel formando unidad definitiva.

### III. ORACIÓN

«Dios omnipotente, donador espléndido, fortalécenos con el alimento espiritual del maná, para que, guiados por tu mano, merezcamos ser glorificados en el monte adquirido por tu diestra. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,301).



## SALMO 79 (78)

### ELEGÍA NACIONAL

<sup>1</sup> *Salmo. De Asaf.*

Oh Dios, los gentiles han invadido tu heredad,  
han profanado tu santo Templo,  
han dejado en ruinas Jerusalén;  
<sup>2</sup> han dado los cadáveres de tus siervos  
como pasto a los pájaros del cielo,  
los cuerpos de tus amigos a las bestias de la tierra.

<sup>3</sup> Han derramado su sangre como agua  
en torno a Jerusalén, ¡y nadie sepultaba!

<sup>4</sup> Hemos sido irrisión de los vecinos,  
burla y escarnio de los de alrededor.

<sup>5</sup> ¿Cuánto durará tu cólera, Yahvé? \*,  
¿arderán siempre tus celos como fuego?

<sup>6</sup> Derrama tu furor sobre los pueblos \*  
que no te reconocen,  
sobre los reinos  
que no invocan tu nombre.

<sup>7</sup> Porque han devorado a Jacob  
y han devastado sus dominios.

<sup>8</sup> No nos imputes las culpas de los antepasados,  
que tu ternura llegue pronto a nosotros,  
pues estamos del todo abatidos.

<sup>9</sup> Ayúdanos, Dios salvador nuestro,  
por amor de la gloria de tu nombre;

**líbranos, borra nuestros pecados,  
por respeto a tu nombre.**

**<sup>10</sup> ¿Por qué han de decir los paganos:**

**«¿Dónde está su Dios?»**

**¡Que los paganos padezcan**

**(y nosotros lo veamos)**

**la venganza de la sangre**

**derramada por tus siervos! \***

**<sup>11</sup> ¡Llegue a ti el suspiro del cautivo,**

**y en virtud de tu inmenso poder**

**salva a los condenados a muerte!**

**<sup>12</sup> ¡Devuelve siete veces a nuestros vecinos**

**la afrenta con que te afrentaron, Señor!**

**<sup>13</sup> Y nosotros, tu pueblo, ovejas de tu pasto,**

**te daremos eternamente gracias,**

**repitiendo tu alabanza de edad en edad.**

V. 5 El hebr. añade: «¿para siempre?»

V. 6 «Derrama tu furor sobre los pueblos», o bien: «Derrama tu furor, oh Dios, sobre los pueblos»

V. 10 Otros: «Que ante nosotros se muestre a los gentiles [Dios o el Nombre]; / tú venga la sangre de tus siervos derramada»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Este poema, como todos los pertenecientes a la colección de Asaf, es especialmente sensible a los sufrimientos del pueblo. La destrucción de Jerusalén, y sobre todo del templo, abrió profundas heridas en el alma de los hebreos. Un poema paralelo al Sal 79 es el Sal 74, que también es de la colección de Asaf. Los dos se inspiran en la tragedia del año 587/586 a.C., sobre todo en la asolación del templo y el arrasamiento de la ciudad (cf. Sal 74,3-7; 79,1); no falta la matanza masiva de los habitantes de Jerusalén (Sal 74,8), cuya sangre corre como agua (Sal 79,3), ni el peso de la ira divina (Sal 74,1.10; Sal 79,5). En los dos salmos se eleva el clamor para que Dios restaure la ciudad destruida; sería una buena muestra de la existencia divina y de su fidelidad (Sal 74,10-23; Sal 79,6.10-12). El Sal 79 añade algo que falta en el Sal 74: la causa de la destrucción es el pecado del pueblo (Sal 79,8). Se constata otra diferencia: casi toda la elegía del Sal 74 se cen-

tra en la destrucción del templo; el Sal 79 mira hacia el futuro, hacia la supervivencia del pueblo, cuya restauración ha de ser un signo de la asistencia de Dios para el resto de los pueblos. Es decir, el poeta del Sal 74 parece que vive más de cerca la inmediatez de los atroces acontecimientos; el poeta del Sal 79 se plantea los grandes interrogantes propios del destierro: es más reflexivo, más teológico, más racional, aunque en forma alguna esté carente de “pathos”.

El poema se ambienta perfectamente en la caída-destrucción de Jerusalén y del templo. No es óbice, sin embargo, para que, en sucesivas relecturas se hayan ido añadiendo expresiones procedentes de otros salmos de lamentación nacional, lo que explicaría la impresión de poema antológico, como se aprecia muy bien en las citas marginales de la NBJ. Así, el poema no sólo es válido para la hecatombe del año 587/586 a.C., sino aplicado y aplicable a otros momentos de profundo dolor nacional, como fue la época de los Macabeos.

En la estructura se aprecia perfectamente el triángulo propio de las súplicas: “Ellos” (los enemigos), “tú” (Dios), “nosotros” (el pueblo suplicante). Los tres agentes están presentes a lo largo del salmo, aunque en cada una de sus estrofas destaque uno de los tres. La primera estrofa comienza con un vocativo: «Oh Dios...» (v. 1). El poeta expone ante Dios lo que han hecho otros, “los gentiles”, a costa de la ciudad, del templo y del pueblo. Los gentiles invasores (v. 1) son los mismos que rodean al pueblo de Dios (v. 4), formando inclusión. Es la primera estrofa (vv. 1-4). Un interrogante abre la segunda estrofa: «¿Cuánto durará tu cólera, Yahvé?, / ¿arderán siempre tus celos como fuego?» (v. 5). A estas dos preguntas sigue una serie de imperativos o de formas volitivas para que Dios actúe perdonando a su pueblo y castigando sin piedad a los enemigos. No es un proceder discriminatorio el que se pide a Yahvé, sino que el poeta argumenta *a fortiori*: si a nosotros nos has castigado tan severamente, cuánto más debes hacer con los enemigos. Es la segunda estrofa: petición para que Dios intervenga (vv. 5-9). La tercera estrofa se inicia con un nuevo interrogante: «¿Por qué han de decir los paganos: / ‘Dónde está su Dios?’» (v. 10). Es una estrofa más indefinida, pues en ella se repite la petición del castigo, aunque prevalece la rehabilitación del pueblo de Dios, de modo que los paganos sepan dónde está realmente Dios (vv. 10-13). No presto mayor atención a otros indicios formales, como puede ser la repetición de la palabra “gentiles” (vv. 1.6 y 10). Creo que la estructura que presento es razonable.



## II. COMENTARIO: «¿Dónde está su Dios?»

Es la gran pregunta que suscita el destierro, tanto entre los israelitas cuanto entre los gentiles. El pueblo desterrado se interroga si Yahvé habrá olvidado a su pueblo (cf. Is 40,27b). «¿Dónde está el que os sacó de la mar, / el pastor de su rebaño?», escuchamos en el Tercer Isaías (Is 63,11). También los paganos se formulan la misma pregunta, no sin ironía (cf. Sal 115,2; Jl 2,17). Es la gran pregunta de cuya respuesta depende tanto el futuro del pueblo de Dios como el sentido de la calamidad sufrida. Es una pregunta actual: ¿Dónde está Dios?

2.1. *La gran tragedia* (vv. 1-4). Dios ocupa un lugar destacado: es la primera palabra del salmo. Así todo el poema está dirigido a Dios, no tanto como señor o como juez, cuanto como parte interesada en la tragedia. Los paganos, que no reconocen a Dios ni invocan su nombre (v. 6), son enemigos de Dios. Se han atrevido a invadir la tierra que Dios confió a su pueblo como colonos, pero sin que renunciara él a la propiedad: es la tierra de su propiedad (cf. Ex 15,17; Dt 4,20). Es una tierra que tiene connotaciones teológicas. La audacia de los paganos es aún mayor: han invadido el templo/palacio del monarca divino, yendo contra la prohibición de Dios: «Ha visto a los gentiles entrar en el santuario, / aunque tú habías prohibido que entraran en tu asamblea» (Lm 1,10; cf. Dt 23,4). Era el lugar santo, habitado por el Santísimo (cf. Is 6,3); los gentiles, enemigos de Dios, lo han profanado con su entrada. Profanar el santuario era un delito grave enunciado por la ley denunciado por los profetas (cf. Lv 51,31; 20,3; Nm 19,13; Jr 7,30). La profanación da un salto cualitativo cuando los gentiles proceden a la destrucción del templo: ¡el hombre pecador levanta la mano contra el Santo! La violencia destructora alcanza a toda la ciudad de Dios: era la ciudad santa (cf. 2 R 25; Jr 9,10; etc.), y ha quedado reducida a ruinas (cf. Is 17,1; 25,2; Mi 1,6).

Una de las maldiciones del Deuteronomio era la siguiente: «Tu cadáver será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra sin que nadie las espante» (Dt 28,26). Los ejércitos babilónicos han dado cumplimiento a esta maldición, conocida, por lo demás, en otros textos del Próximo Oriente antiguo. Dejar a los muertos inséptos es una acción sumamente cruel; no se les permite reunirse con sus padres y se les priva del grado de vida propio de los habitantes del Seol. Ha de añadirse que para el poeta no son unos cadáveres cuales-

quiera, sino “siervos de Dios” (porque están unidos a Yahvé con vínculos de alianza y porque eran los servidores natos del templo) y “amigos de Dios”, es decir, arropados por el amor leal del Dios de la alianza. La crueldad de los ejércitos de Nabucodonosor se agrava con la profanación de cadáveres tan “santos”, dejados a merced de animales impuros: las aves rapaces y las bestias depredadoras. La misma tierra en la que fueron abatidos los hijos de Israel quedó mancillada por un doble motivo: la impureza de los cadáveres y la presencia de animales impuros; los gorriones y las golondrinas, que anidaban en los aleros del templo (cf. Sal 84,4) han cedido el puesto a los animales rapaces. Una nueva profanación procede de la sangre que no es sepultada. La sangre, portadora de vida, pertenece a Dios. De suyo hay que enterrarla para que no clame al cielo (cf. Gn 4,10; Jb 16,18). Pues bien, el poeta la ve correr como agua que empapa la tierra, y ésta, que de suyo era una tierra de paz, cambia de naturaleza: se convierte en un grito de venganza. El primer libro de los Macabeos aplicará este verso del salmo a las atrocidades cometidas por Alcimo y el general Báquides (1 M 7,17).

Los supervivientes, por su parte, han de soportar los dolores morales de la burla y del escarnio (cf. Sal 44,14). Es un tema frecuente en las lamentaciones (cf. Sal 80,7; Lm 2,15-16). Los escarnecedores son los pueblos vecinos (también gentiles), que en tiempos pasados estuvieron sometidos a Israel. Finaliza así la descripción de la gran tragedia que sufrió Israel. ¿Dónde estaba Dios mientras su templo y su tierra eran profanados, sus aliados eran asesinados y los que sobrevivieron eran injuriados?

2.2. *Peticiones* (vv. 5-9). La pregunta “¿hasta cuándo?” suele ser, en las súplicas, el indicador que nos conduce del lamento a la petición (cf. Sal 6,4; 13,2; 80,13; 89,47). Indirectamente nos sitúa ante las causas de una devastación tan atroz como la expuesta en los versos anteriores. Son dos esas causas: el furor extremado de los enemigos y el pecado del pueblo, tanto de la generación presente cuanto de las precedentes. La causa más profunda, sin embargo, es la ira divina que Dios ha derramado sobre su templo y su ciudad como fuego surgido del celo destructor (v. 5). Los celos divinos son el signo de un amor “posesivo” con relación a Israel (cf. Ez 16,38.42; Sal 78,58), el pueblo de Dios. Tienen connotaciones jurídicas y personales. Cuando Israel sufre bajo la opresión, los celos de Yahvé son amor apasionado de

Dios en favor de su pueblo. Cuando Israel ha sido infiel a la alianza, los celos de Yahvé se convierten en el castigo del pueblo de Dios: son celos en contra de Israel.

El poeta pide a Dios que dé vía libre a sus celos, vertidos en cólera contra los gentiles destructores y opresores (vv. 6-7; cf. Jr 10,25). Son ateos; no reconocen a Yahvé, el único Dios verdadero, ni “invocan su nombre”, es decir, no participan en el verdadero culto, el único culto auténtico. Por ello «han devorado a Jacob» y «han devastado su morada» (sus dominios). El posesivo de morada o dominios tiene cierta indeterminación en el texto hebreo. Alude inmediatamente a la morada de Jacob, del pueblo hebreo, pero Israel es también la morada del Altísimo (cf. Sir 24,7-12). La actuación de los “ateos” ha sido desmesurada y blasfema. Han ultrajado a Dios destruyendo a su pueblo. Es obligado que Dios salga por sus fueros.

El pueblo de Dios, sin embargo, no es inocente. Es portador del pecado personal, el cometido por la presente generación, y también del pecado de los antepasados. El pecado en Israel no tiene una dimensión meramente personal, sino que sus alcances son comunitarios e históricos. Más aún, a veces se tiene la impresión de que toda la historia de Israel es una continuidad de pecado incesante (cf. Jr 11,10). Si Dios no interrumpe esta sórdida secuencia, no hay remedio para Israel. Las peticiones de los vv. 8-9 desarrollan una teología completa del perdón.

Ante todo, que Dios no recuerde las culpas, lo cual equivale a perdonar: «yo perdono sus culpas y olvido sus pecados» (Jr 31,34). El olvido divino alcanza también a los pecados de los antepasados (cf. Ex 20,5). El perdón es una consecuencia del amor visceral, maternal de Dios, que se acerca al pecador como un padre/madre a su hijo: «Que tu ternura llegue pronto a nosotros» (v. 8b). El perdón es un acto de ayuda o de salvación: «Ayúdanos, Dios salvador nuestro» (v. 9a), y, correlativamente, es una actuación liberadora (“líbranos”) y, simultáneamente, expiatoria (cf. Is 6,7). El perdón, consecuencia de la ternura divina, es una muestra de la gloria divina: «Ayúdanos... por el honor de tu nombre / en atención a tu nombre» (v. 9). Si Dios castiga merecidamente al pueblo pecador, que es su propio pueblo, otros muchos se mofarán de Dios y lo negarán. El perdón, por el contrario, comporta la reconstrucción del pueblo en su estado original y la afirmación de Yahvé. El perdón divino es la prueba más elocuente de la

existencia de Dios. Que Dios, por tanto, no desate el ardor de sus celos contra Israel. Si así sucede, los gentiles sabrán dónde está Dios.

2.3. *Rehabilitación del pueblo* (vv. 10-13). La respuesta de Dios, por “el honor de su nombre”, tiene alcance apologético. Si Dios se queda inactivo, el ateo deducirá que no existe. La pregunta irónica “¿dónde está tu Dios?” se torna desafiante: si existe Dios que intervenga. Así lo juzga también el poeta, que pide a Dios que no difiera la respuesta: «Que ante nuestros ojos se muestre a los gentiles» (10b), o «¡Que los paganos padezcan (y nosotros lo veamos)...!». ¿Cómo espera el poeta que se muestre Dios, o qué han de padecer los gentiles?

Yahvé es el pariente más próximo de Israel: es su padre o su esposo. Por ello, ha de ser el “vengador” de la sangre derramada que, por no haber sido enterrada (v. 10), clama venganza desde la tierra. Es lo que compete al “*gô’ēl*” (el salvador y el redentor): «En el lenguaje jurídico la palabra tiene un sentido estricto que designa al hombre vivo, próximo por la sangre a una persona o a un grupo familiar hacia el que tiene derechos y deberes como protector natural» (A. M. Gerard, *Diccionario*, 496). Es elocuente el texto de Dt 32,43, entre otros textos paralelos: «¡Aclamadlo, naciones, con su pueblo..., porque él vengará la sangre de sus siervos, tomará venganza de sus adversarios, dará su pago a quienes lo aborrecen, y purificará el suelo de su pueblo». El tema, reiterado en el AT, llega hasta el NT (cf. Ap 6,10). Más aún, porque la burla y los escarnios que ha sufrido Israel (v. 4) van dirigidos en último término a Yahvé (v. 12), es insuficiente la ley del talión, se impone la ley de Lamec (Gn 4,24). La legislación israelita sancionaba la blasfemia con la pena de muerte (cf. Lv 24,10-16). Si el pecador es contumaz, el castigo ha de multiplicarse por siete (cf. Lv 26,21-28). Aunque el número tenga un valor retórico, el Dios celoso es tutor del derecho y de la justicia. El texto hebreo añade un matiz no recogido en la traducción: los vecinos –aquellos que se burlaron de Israel y de Dios (v. 4)– han de ser heridos “en el seno” (v. 12: «Devuelve al seno de nuestros vecinos siete veces / la afrenta con que te afrentaron Señor»), de modo que se erradique el mal (si el seno alude a la intimidad personal) o sea imposible la descendencia de los que se burlan de Dios (si el seno se refiere a la matriz). Y los celos del Dios de Israel serán nuevamente celos que rehabilitan a Israel, destruyendo a sus enemigos.

El aspecto negativo al que acabo de referirme se completa con el otro positivo de los vv 11 y 13. En el Sal 12,6 Dios responde: «por el

lamento del pobre ahora me levanto». Sin duda que el suspiro de los cautivos en Babilonia llega ante la presencia divina, una vez rasgado el cielo (cf. Sal 137). Ellos, como sus padres en Egipto, están sometidos a una esclavitud humillante, incluso están condenados a muerte, son “hijos de la muerte”, como escribe gráficamente el texto hebreo. Cuando el pueblo estaba en Egipto, Yahvé vio su aflicción, escuchó su clamor y bajó para librarlo (Ex 3,7-8); con su diestra, impresionante por su esplendor, Yahvé aplastó al enemigo (Ex 15,6). Los suspiros y lamentos de los desterrados en Babilonia también llegarán ante la presencia de Yahvé, y éste intervendrá con la fortaleza de su brazo: «¡En virtud de tu inmenso poder salva a los condenados a muerte!» (v. 10). Con esta esperanza en el corazón, el poema se encamina hacia la conclusión.

La acción de gracias por la acción liberadora de Yahvé es típica del final de las súplicas. La acción de gracias, como es lo normal en los salmos de súplica, no nos remite al pasado (como si la liberación ya hubiera acontecido), sino que se deja para un futuro utópico. La salvación aún parece lejana; es pronto para ofrecer un sacrificio de acción de gracias en el templo que aún no ha sido reconstruido. El poeta, sin embargo, tiene la certeza de que Yahvé intervendrá y salvará a su pueblo, porque Yahvé es su pastor (v. 13) y porque la ira divina no es eterna (v. 5); su amor, en cambio, sí que es eterno (Sal 136). Cuando Dios muestre el poder de su brazo, la acción de gracias será ininterrumpida, generación tras generación, y los gentiles sabrán dónde está Yahvé.

\* \* \*

Se ha dicho que la religión es “el opio del pueblo”, que el Cristianismo enseña una resignación estéril. Este poema desmiente semejante apreciación de Nietzsche y de Lenin. Es, por el contrario, un salmo de lucha. No es una invitación a que se resignen los desterrados. Sabe muy bien este pueblo que Dios no muestra su poder en ámbitos invisibles e ideales, sino que su «cólera» irrumpe en la escena mundana, en la que también tiene lugar la salvación de Dios. Así la Iglesia del Apocalipsis, inspirándose en este salmo, grita con voz potente: «¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de

la tierra» (Ap 6,10). «La respuesta que se da a esta exigencia que, en su impresión impaciente, muestra todas las prisas de los mártires respecto al bien que ha de triunfar, nos hace casi tocar con la mano la bondad de Dios, que –como intenta hacernos sentir el autor del Apocalipsis– no acabaremos nunca de comprender» (U. Vanni, *Apocalipsis*, 104). A los mártires se les da como respuesta una “túnica blanca” (Ap 6,11), una esperanza luchadora en función de todos los que deambulan por la historia. Si aún queremos hablar de resignación, he de decir que la resignación bíblica es el abandono en las manos de Dios que, tarde o pronto, hará que se imponga la justicia.

### III. ORACIÓN

«Señor, muéstranos tu misericordia antes de que se desencadene el celo de tu ira, para que, asistidos con la protección de los bienaventurados, que derramaron su sangre por ti, obtengamos tu misericordia y el perdón de nuestros pecados Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos Amén» (PL 142,304).



## SALMO 80 (79)

### SÚPLICA POR LA RESTAURACIÓN DE ISRAEL

---

<sup>1</sup> *Del maestro de coro. Según la melodía: «Lirios es el dictamen». De Asaf. Salmo.*

<sup>2</sup> Escucha, Pastor de Israel,  
que guías a José como a un rebaño,  
brilla, desde tu trono de querubes,  
<sup>3</sup> sobre Efraín, Benjamín y Manasés.  
¡Despierta tu poder,  
ven en nuestro auxilio!

<sup>4</sup> ¡Oh Dios, haz que nos recuperemos,  
ilumina tu rostro y nos salvaremos!

<sup>5</sup> ¿Hasta cuándo, Yahvé, Dios Sebaot,  
estarás airado \* mientras reza tu pueblo?

<sup>6</sup> Les \* das a comer un pan de llanto,  
les \* haces beber lágrimas a mares.

<sup>7</sup> Somos la hablilla de los convecinos,  
nuestros enemigos se burlan de nosotros.

<sup>8</sup> ¡Haz que nos recuperemos, Dios Sebaot,  
ilumina tu rostro y nos salvaremos!

<sup>9</sup> De Egipto arrancaste una viña,  
expulsaste pueblos para plantarla,

<sup>10</sup> luego cuidaste el terreno \*,  
echó raíces y llenó la tierra.

<sup>11</sup> Su sombra cubría las montañas,  
sus pámpanos, los enormes cedros \*;



- <sup>12</sup> extendía sus sarmientos hasta el mar,  
hasta el Gran Río sus renuevos.
- <sup>13</sup> ¿Por qué has hecho brecha en sus tapias,  
para que la vendimie cualquiera que pase,
- <sup>14</sup> la devasten los jabalíes del soto  
y la tasquen las alimañas del campo?
- <sup>15</sup> ¡Oh Dios Sebaot, vuélvete,  
desde los cielos mira y ve,  
visita a esta viña, <sup>16</sup> cuídala,  
la cepa que plantó tu diestra \*!
- <sup>17</sup> Como a basura le prendieron fuego \*:  
perezcan amenazados por tu presencia.
- <sup>18</sup> Que tu mano defienda a tu elegido,  
al hombre que para ti fortaleciste.
- <sup>19</sup> Ya no volveremos a apartarnos de ti,  
nos darás vida e invocaremos tu nombre.
- <sup>20</sup> ¡Haz que nos recuperemos, Yahvé Sebaot,  
ilumina tu rostro y nos salvaremos!

V. 5 Lit. «echarás humo»; puede traducirse: «¿hasta cuándo te envolverás en humo, / pese a la oración de tu pueblo?»

V. 6 a-b Los pronombres pueden ser de primera persona: «nos»

V. 10 Otros: «Desalojaste a sus predecesores»

V. 11 Lit. «cedros de Dios» (cf. Sal 36,7; 68,16).

V. 16 El hebr. añade: «y sobre el hijo que tú fortaleciste», anticipación del v. 18b.

V. 17 «le prendieron fuego» conj.; «quemada» hebr.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este poema, también de la colección de Asaf, se interesa nuevamente por las desgracias de la nación. El salmo anterior describía la destrucción, ahondando en sus causas; el autor del Sal 80 pide insistentemente la restauración: «Haz que nos recuperemos...», repite el estribillo (vv. 4.8 y 20) y, con una variante, en el v. 15: «¡Oh Dios Sebaot, vuélvete...». El Sal 81 se centra en el renacimiento espiritual. No sabemos qué intención tuvo el coleccionista, pero los tres salmos forman de hecho una trilogía gradual.

El poema tiene los componentes clásicos de las súplicas: descripción de la desgracia presente en contraste con la dicha del pasado, la acción del enemigo y la petición de auxilio para la comunidad, el castigo para el enemigo y la promesa de la comunidad auxiliada. Lo peculiar del poema es la repetición del estribillo y el recurso a la alegoría, así como una promesa de fidelidad en vez de la clásica acción de gracias.

Dos son las imágenes que concurren en el poema: la de Yahvé pastor (vv. 2-8) y la de la viña plantada por la mano de Yahvé (vv. 9-17). A estas dos imágenes se añaden, en la conclusión, la petición por el elegido y la promesa de fidelidad, ya mencionada. «Israel quiere sentir sobre sí, en este poema lírico, el contacto de la mano de Dios que guía al rebaño, lo sacia, lo abreva; de una mano que prepara el terreno para plantar y transplantar la viña predilecta. Se evocan así las raíces del pueblo, su nacimiento en la experiencia fundamental del éxodo o del ingreso en la tierra de la libertad. El salmo es, por tanto, una autografía de Israel que siente cómo se ha interrumpido el contacto con el Dios salvador: aunque Yahvé esté presente, sentado sobre el trono del arca, parece que se ha dormido, que se ha alejado, frío y distante» (G. Ravasi, II, 673).

A la hora de datar el salmo, hay propuestas para todos los gustos: desde los tiempos de Saúl hasta la revolución macabea: desde el siglo XI a.C. hasta el siglo III a.C. Los distintos estudiosos encuentran apoyo en el texto para su propuesta. Acaso sea sensato decir que un poema que transmite los sufrimientos y las tribulaciones de un pueblo mientras su Dios parece ajeno a todo es válido siempre que se repitan unas circunstancias semejantes. Beyerlin, rastreando «la historia de las formas», distingue diferentes estratos: desde el más antiguo, que ha de fecharse en el siglo XI a.C., al más reciente, de la época posexílica. Nada sabemos con certeza. Es probable, sin embargo, que, una vez más, el poema haya pasado por diversas relecturas.

Para la estructura del salmo hay que tener muy en cuenta la presencia del estribillo, pero por los signos lingüísticos, tal como hace Ravasi, el material puede distribuirse de la siguiente forma:

A) Una gran introducción (vv. 2-8).

a) Invocación y petición (vv. 2-4)

b) Lamentación (vv. 5-8)

[Antífona, v. 4].

[Antífona, v. 8].

B) La canción de la viña (vv. 9-17).

a) Los esplendores del pasado (vv. 9-12).

b) El amargo presente (vv. 13-17)

[Antífona, vv. 15-17].

A) Breve conclusión (vv. 18-20)

[Antífona, v. 20].

Esta estructura, que respeta la integridad del texto es la misma que ofrece M. E. Tate (*Psalms 51-100*, 308). Me sirve para el comentario del salmo.

## II. COMENTARIO: «¡Haz que nos recuperemos!»

La situación peculiar que está viviendo Israel como nación única, o bien el reino del Norte, es de dolor y desfallecimiento, porque se ha eclipsado la luz del rostro divino. El pueblo se recuperará de su postración, cuando Dios se vuelva: «¡Oh Dios Sebaot, vuélvete» (v. 15). Si Dios se vuelve hacia su pueblo, éste recobrará el esplendor de otro tiempo. Parece que el poeta está jugando con las dos acepciones básicas que tiene el verbo “volver” (*šwb*): ‘restaurar’ y ‘retornar’, como veremos. Estos dos significados imprimen en el poema un movimiento que va de la distancia/ocultamiento a la cercanía/presencia, de la oscuridad a la luz, de la postración a la recuperación.

2.1. *La gran introducción* (vv. 2-8). Los vv. 2-4 son una clara introducción a la súplica, como lo indican los imperativos y los participios, así como el vocativo inicial («Pastor de Israel», v. 2), que se corresponde con el vocativo del v. 4: «Oh Dios». El resplandor del v. 2 tiene su equivalente en la luz del rostro divino. El nuevo vocativo del v. 5, «Señor Dios Sebaot», forma paralelismo con el primer vocativo del poema: «Pastor de Israel» (v. 2), mientras que la pregunta clásica «¿hasta cuándo?» (v. 5b) insinúa un nuevo comienzo, una segunda estrofa de la gran introducción cuyo tema es la descripción del dramático silencio de Dios y la tragedia nacional que vive el pueblo en el momento presente. Esta segunda estrofa introductoria abarca el estribillo del v. 8, en el que retorna el mismo título divino ya escuchado en el v. 5: «Dios Sebaot».

La primera *estrofa introductoria* (vv. 2-4) está cargada de tensión y de solemnidad. El imperativo “escucha” no se dirige a Dios en general, como es frecuente en las súplicas, sino al «Pastor de Israel». Es un título divino que remite al éxodo y a la peregrinación por el

desierto. Jacob, el padre de José, confiesa: «Dios ha sido mi pastor desde que existo hasta el día de hoy» (Gn 48,15). El Dios de los padres ha continuado siendo pastor/rey con los descendientes del patriarca. Esta realidad, con tan profundas raíces históricas, se convierte en primicia de la esperanza para la generación a quien se dirige el poeta con el presente salmo. La realeza divina se reafirma con una segunda imagen: Dios tiene su trono entre querubes (v. 2c). Es un título divino vinculado con el arca (cf. 1 S 4,4; 2 S 6,2). Estos seres celestes y alados, con cuerpo de animal y rostro humano, son los guardianes de los templos y palacios babilónicos. Tutelan el espacio sacro del arca, como vigilan el jardín de Edén (Gn 3,24), para que el hombre no lo contamine entrando en él. El ámbito sacro así creado es una emulación del ámbito celeste. Así como el Baal del cielo “irradia deslumbrante” como dios de la tormenta, Yahvé ha de mostrarse esplendente y radiante desde su “trono de querubes” (v. 2c). Será una teofanía salvífica como la del éxodo, aunque ahora circunscrita a las tribus nortenas de Efraín y de Manasés, y a otra tribu fronteriza entre los reinos del Norte (Israel) y del Sur (Judá), que es la tribu de Benjamín. Considerando la mención de estas tribus como metonimia, el poeta pide que Yahvé se muestre deslumbrante para todo Israel, Norte y Sur.

Pero la luminosidad del pasado, y también la exhibición de la fuerza militar de otros tiempos, ahora están adormiladas, de modo que Yahvé ya no viene en ayuda de su pueblo: «no sales ya con nuestras tropas» (Sal 60,12). Esta visión cuadra muy bien con la visión del arca, paladión de Israel, capturada por los filisteos (1 S 4,1-11). En cuanto Yahvé salga de su sopor, vendrá a nosotros y nos salvará. Será nuevamente el Dios-con-nosotros. El símbolo regio-pastoril adquiere connotaciones culturales y bélicas (el arca, símbolo de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo). Es apremiante percibir la luminosidad del rostro divino, del que vendrá la salvación y la restauración del pueblo, tal como, por primera vez, proclama el estribillo: «Oh Dios, haz que nos recuperemos, / ilumina tu rostro y nos salvaremos» (v. 4). Acaso el poeta emplea el verbo “volver” en la doble acepción que ya dije: la vuelta de Dios a nosotros (salir del sueño y mostrar su rostro resplandeciente) es algo previo a la restauración del pueblo postergado. Si Dios retorna a nosotros, volveremos a la vida, porque con Dios viene la salvación.

La *segunda estrofa* introductoria (vv. 5-8) es una lamentación dirigida a «Yahvé, Dios Sebaot» (v. 5). Es un título relacionado con el templo/palacio y con el arca (1 S 4,4). El Monarca está rodeado de su corte celeste, tanto en su templo celeste como en el terrestre. Aunque trascendente, es el “Dios presente” (Sal 46,7.11), que muestra su poder en el curso de la historia. A este Dios presente y activo se eleva un apremiante clamor: «¿hasta cuándo?». Mientras el pueblo suplica, Yahvé Sebaot humea o se envuelve en humo, es decir, mantiene una cólera persistente, como hoguera que no se apaga; y el fuego de su ira devora a su pueblo. Tal vez esté más en consonancia con el contexto la segunda acepción: Dios se oculta tras una cortina de humo, como sucede en la vocación de Isaías (Is 6,4), que oculta el resplandor del rostro divino. Uno este verso con el estribillo y parafraseo: ilumina tu rostro, no lo envuelvas en humo. La desgracia se prolonga ya desde hace tiempo, como hace suponer el pan de lágrimas y la medida colmada de la bebida, y Yahvé persiste en su ocultamiento y silencio. Dios, el rey/pastor, es el que da tan mezquino alimento y tan salobre bebida. Y así, el pueblo que en tiempos pasados era glorioso se ha convertido ahora en objeto de irrisión y de burla para las naciones colindantes, antiguamente sometidas al pueblo de Dios y ahora sus enemigas declaradas. La repetición del estribillo da intensidad a la súplica: Que Dios Sebaot se vuelva a nosotros, seremos iluminados por la luz de su rostro y nos veremos a salvo (v. 8). Es innecesario preguntarse por un tiempo histórico preciso, porque esta súplica vale para todos los tiempos de sufrimiento, cuando, mientras se llora, Dios se oculta.

2.2. *La canción de la viña* (vv. 9-17). La segunda imagen del salmo, la de la viña, comienza en el v. 9, en el que “viña” o “vid” tienen un puesto destacado. La imagen se transforma en alegoría, en la que se esboza una breve historia de Israel. El esplendor del pasado (vv. 9-12: primera estrofa) contrasta con las calamidades del presente (vv. 13-17: segunda estrofa). La importancia de la viña a lo largo de esta parte del poema induce al autor a prolongar el estribillo (vv. 15-17), en el que se acumulan cinco imperativos y una sexta forma volitiva (“perezcan”, v. 17).

Es obligado recordar la clásica canción lírica de Is 5,1-7. El célebre poema de Isaías también tiene dos partes: lo que Dios hizo por su viña y lo que hará, desilusionado por el comportamiento de su

pueblo. Las desdichas presentes del Sal 80 se deben, más bien, a un cambio de actitud de Dios con su heredad.

La historia de Israel comienza con el éxodo: «De Egipto arrancaste una viña» (v. 9a), o una vid. Dios se convierte en agricultor tras haber sido celebrado como pastor. Como labrador, toma una “vid” de una tierra para llevarla a otra, que es la tierra elegida por él y dada a su pueblo. Antes de proceder a la nueva trasplantación, se encarga de limpiar bien el nuevo terrero, expulsando a la población cananea: «expulsaste pueblos para trasplantarla» (v. 9b). Acto seguido se apresata a preparar el terreno (v. 10a; a no ser que el poeta insista en la expulsión de la población autóctona: «desalojaste a sus predecesores»). Estas acciones previas del labrador resaltan la primacía de la gracia sobre la actuación humana.

El éxodo y la entrada en la tierra se completan con la posesión de ella. La vid, en efecto, «echó raíces y llenó la tierra» (v. 10b). La humilde vid traída de Egipto se expande de Sur a Norte: desde la cadena montañosa de Judea hasta el Líbano; crece tanto hacia arriba que los pámpanos de la vid (o de la parra) cubren con su sombra las altas montañas e incluso los soberbios cedros del Líbano (v. 11). El crecimiento de la vid/parra sigue también la dirección Oeste-Este: desde el mar Mediterráneo hasta el Gran Río, el Éufrates (v. 12). Son los límites del imperio davídico-salomónico, las fronteras ideales de Israel (cf. Dt 11,24; 2 S 8,3; 1 R 5,1.4.24). El poeta añade implícitamente un nuevo artículo al credo histórico: la promesa hecha a David (2 S 7). Este cuadro idílico pertenece al pasado. La realidad presente es muy diversa.

En paralelo con la pregunta del v. 5 («¿hasta cuándo?»), un nuevo interrogante («¿Por qué?», v. 13) da paso a la súplica. Dios es interpelado para que explique su proceder. Dios ha abierto una brecha en el cercado que protegía la viña, protegiéndola de la rapacidad de los transeúntes (v. 13; cf. Is 5,5). Por el boquete abierto en la tapia han entrado los «jabalíes del soto», y el pueblo que era santo es profanado y destruido por animales tan impuros como los cerdos. Una nube de pequeños insectos, mientras tanto, tascan las hojas de la vid. El sustantivo hebreo es onomatopéyico: *ziz*, reproduce el sonido que emiten los animales herbívoros al comer la hierba.

El poeta evita el juego de significados en la nueva invocación a Dios Sebaot. Ahora no pide que nos restaure o que él vuelva, sino tan

sólo que vuelva como condición indispensable para que Israel sea salvado. Tampoco le pide tan sólo que “ilumine su rostro”, como en los vv. 4 y 8, sino que desde el cielo dirija atentamente la mirada hacia la viña. Una vez que se ha hecho cargo, en una mirada de conjunto, del estado actual en el que se encuentra la viña, que baje y la inspeccione con mayor detención. La mirada desde el cielo conduce a la escucha desde el arca, residencia del Dios trascendente (cf. v. 2; Sal 33,13). La inspección alude al juicio divino: gracioso para los justos e inexorable con los culpables (cf. Sb 3,7) La viña es suya y no puede desentenderse de ella; ha de cuidarla porque continúa siendo «la cepa que tu diestra trasplantó» (v. 16). Si el v. 16b no es una repetición del v. 18b, podemos traducir: «Cuida lo que tu diestra trasplantó, / el esqueje que hiciste vigoroso». Si es válida esta hipótesis, el poeta vería en el esqueje de la viña un nuevo monarca, heredero de las promesas formuladas por Natán a David. Se trataría de una súplica por el monarca. Finaliza el estribillo ampliado con una imprecación: Así como las tropas extranjeras (los jabalíes) prendieron fuego a la viña, como si se tratara de maleza (cf. Is 27,11: «al secarse el ramaje, lo quiebran; vienen mujeres y le prenden fuego»), que Dios los haga perecer con un solo bufido de sus narices: que dé cauce libre al fuego de su ira anticipado con el trueno (el bufido). El fuego encendido por Dios se convertirá en una pira que consume a los invasores y destructores de la plantación divina.

2.3. *Breve conclusión* (vv. 18-20). Más allá de la identificación del “varón de tu derecha” (si es Saúl, Amasías, Zorobabel), el poeta se refiere al rey teocrático, consagrado el día de su coronación y entronizado por la diestra de Dios (cf. Sal 110,1); es el elegido por excelencia (v. 18), al que se le encomienda el cuidado de la viña, que había sido plantada por la diestra de Dios (v. 16). Es un ser humano, pero al que Dios ha habilitado para una función o para un cargo (cf. Jos 1,6-9; Sal 89,22).

Finaliza el salmo con un compromiso moral y con una confesión de fe. El alejamiento de Dios provoca la lejanía de Dios y se deja paso libre a la catástrofe. El retorno a Dios, mediante la conversión, implica un retorno de Dios hacia nosotros y trae consigo un nuevo inicio de la vida, una recreación de Dios como pueblo fiel (cf. Ez 37). Tras el retorno, y renovada la vida, tiene lugar una nueva profesión de fe:

«Invocaremos tu nombre» (v. 19b): aceptaremos la palabra y las acciones de Dios y nos abandonaremos en sus manos. El estribillo final rubrica tanto el compromiso cuanto la confesión de fe. Si podemos volver a Dios es porque él ha venido previamente a nosotros: «vuélvete a nosotros»; si vemos luz de su rostro, «nos salvaremos». El pastor no abandona a su rebaño, y el labrador no cesa en sus cuidados agrícolas.

\* \* \*

La desgracia que se ha abatido sobre el pueblo, desgarrado por la cólera divina y dejado a merced de los enemigos, está en los orígenes de esta lamentación. No es un pueblo cualquiera el que clama a Dios; es el pueblo de Dios: la vid traída de Egipto y plantada por la diestra divina. Ni la salida de Egipto ni la entrada en la tierra son explicables sin la actuación de Dios. El recuerdo del pasado, de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo es la base de la esperanza presente. Dios entronizado sobre querubes es Yahvé Sebaot, el Señor de todo poder; se manifestó en el pasado y lo mismo puede hacer en el presente. Si viene, visita su viña y la cuida como en los tiempos antiguos, el pueblo será reconstruido. No se trata de una restauración de la existencia étnica y nacional de un pueblo cualquiera, sino del “pueblo de Dios”, regido en último término por Dios y, de una forma inmediata por “tu elegido”, por «el hombre que para ti fortaleciste» (v. 18). Es decir, este poema se abre a una dimensión mesiánica. El poeta, su pueblo y todos los pueblos que sufren la devastación esperan que Dios «despierte su poder y venga en su auxilio» (v. 3). Así sucederá cuando Dios Sebaot nos muestre su rostro luminoso en el “Hijo del hombre”, en el que el hombre es recreado y el pueblo reconstruido. El “Hijo del hombre” es el pastor definitivo y el enviado a la viña de Dios.

### III. ORACIÓN

«Visita, Señor, tu viña, la que libraste con tu diestra poderosa de las tribulaciones de Egipto, para que, vivificada con la visión de tu rostro, se alegre con los ubérrimos frutos de la vida. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142,307).





SALMO 81 (80)  
PARA LA FIESTA DE LAS TIENDAS

---

<sup>1</sup> *Del maestro de coro. Según la... de Gat. De Asaf.*

<sup>2</sup> ¡Aclamad a Dios, nuestra fuerza,  
vitoread al Dios de Jacob!

<sup>3</sup> ¡Tañed, tocad el tamboril,  
la melodiosa cítara y el arpa;

<sup>4</sup> tocad la trompeta por el nuevo mes,  
por la luna llena, que es nuestra fiesta!

<sup>5</sup> Porque es una ley para Israel,  
una norma del Dios de Jacob;

<sup>6</sup> un dictamen que impuso a José  
al salir del país de Egipto.

Se oye \* una lengua desconocida:

<sup>7</sup> «Yo liberé sus hombros de la carga,  
sus manos la espuerta abandonaron;

<sup>8</sup> en la aflicción gritaste y te salvé.  
Te respondí oculto en el trueno \*  
te probé en las aguas de Meribá.

<sup>9</sup> Escucha, pueblo mío, te conjuro;  
¡ojalá me escucharas, Israel!

<sup>10</sup> No tendrás un dios extranjero,  
no adorarás a un dios extraño.

<sup>11</sup> Yo soy Yahvé, tu Dios,  
que te saqué del país de Egipto;  
abre tu boca y yo la llenaré.

*Pausa.*

- <sup>12</sup> Pero mi pueblo no me escuchó,  
Israel no me obedeció;  
<sup>13</sup> los abandoné a su corazón obstinado,  
para que caminaran según sus caprichos.**
- <sup>14</sup> ¡Ojalá me escuchara mi pueblo  
e Israel siguiera mis caminos,  
<sup>15</sup> abatiría al punto a sus enemigos,  
contra sus adversarios volvería mi mano!**
- <sup>16</sup> Los que odian a Yahvé lo adularían  
y su suerte quedaría fijada \*;  
<sup>17</sup> lo sustentaría \* con flor de trigo,  
lo saciaría con miel de la peña».**

V. 6 Lit. «oigo», actualización litúrgica.

V. 8 O bien: «desde el refugio tonante»

V. 16 El texto hebreo añade «para siempre»

V. 17 «lo sustentaría» (yo) conj.; «él lo sustentaría» hebr.

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Este poema resulta un tanto extraño; recurre a un lenguaje desconocido. Las piezas del salmo, tomadas por separado, nos resultan familiares. Unidas en un mismo poema, nos parecen poco conocidas o totalmente desconocidas. Entendemos, por ejemplo, un comienzo tan sonoro (en cuanto a acciones e instrumentos, vv. 2-4) como introducción himnica; pero el motivo para la alabanza no son las maravillas obradas por Dios, sino una ley, un precepto o una norma impuesta a José «al salir del país de Egipto» (vv. 5-6). De pronto se extingue tanto bullicio y se impone la voz de un solista. La alegría bullanguera se torna silencio, que permite oír la voz del solista. A lo largo del Salterio encontramos algún que otro “oráculo” como respuesta a alguna pregunta o solución de una situación angustiosa; el “profeta” de este poema irrumpe de un modo inesperado, y lo que dice es algo sabido por el pueblo desde hace mucho tiempo: la salida de Egipto y el recuerdo del desierto. De pronto el oráculo deja de ser tal para convertirse en sermón, que, con lenguaje típico del Deuteronomio, versa sobre las exigencias del mandamiento principal de la alianza. El sermón o la homilía no están exentos de acusación, por lo cual este poema tiene sus parecidos con los salmos 50 y 95.

La requisitoria del Sal 50 pretende que Israel sea fiel a la alianza. El Sal 81 se centra en el mandamiento principal, compendio de los mandamientos. Si el pueblo observa el mandamiento principal, será fiel a la alianza. Sin embargo, existen diferencias entre el Sal 50 y el 81: «Mientras en el Sal 50 Dios interviene como juez soberano en el marco majestuoso y vengador de la teofanía, aquí [en el Sal 81] lo hace como un padre afligido en el escenario reconfortante de un asunto familiar. Allí Dios pronunciaba una requisitoria severa, apremiante, aquí formula una llamada al orden mitigada y convincente. Allí proclamaba las exigencias de su justicia, aquí manifiesta los recursos de amor de su corazón compasivo» (Jacquet, II, 583). La homilía del Sal 81, por consiguiente, se centra en el mandamiento principal (vv. 1-17), al que precede el prólogo histórico (lo que Dios ha hecho por su pueblo), con la presentación de los dos interlocutores de la alianza: Dios y su pueblo (vv. 7-8), introducidos por el “profeta” anónimo, quizás un profeta “cultural”, que escucha «un lenguaje desconocido» (v. 6c) y lo transmite. ¿Qué relación tiene la invitación litúrgica (vv. 2-6) con la homilía oracular (vv. 6b-17)?

La invitación habla de una fiesta por excelencia: nuestra fiesta, que transcurre en el plenilunio (v. 4b). ¿En qué piensa el poeta? ¿A cuál de las tres fiestas preceptuadas por Dt 16,1-17 se refiere? ¿A la Fiesta de la Pascua, relacionada con la salida de Egipto?; ¿a la Fiesta de las Semanas, vinculada con la esclavitud en Egipto?; ¿a la Fiesta de las Chozas, en la que se da gracias a Dios por la cosecha?; ¿a la Fiesta del comienzo de Año, que se inauguraba con el sonido del cuerno?; ¿a la Fiesta de la Neomenia, inicio del mes lunar? Son tantas las hipótesis y tantas las respuestas, con tantas razones apoyadas en el texto del salmo, que cuanto mayor precisión se pida, la respuesta encontrará más razones en contra. La invitación litúrgica es tan amplia y genérica que puede aplicarse a cualquiera de las grandes fiestas de Israel. El salmo recuerda la salida de Egipto (v. 6), los trabajos de la esclavitud (v. 7) y las bendiciones condicionadas de la tierra (vv. 14-17). Es decir, remite a las tres grandes fiestas del Deuteronomio. Lv 23 y Nm 29 distribuyen tres fiestas a lo largo del “mes séptimo” (septiembre / octubre), que se extienden por un espacio de veintidós días: el primer día de año nuevo (v. 24), el décimo día de ese mismo mes, como día de la Expiación (v. 26) y del día quince al veintidós, la Fiesta de las Chozas (v. 34). Estas tres fiestas, a lo largo

del séptimo mes, abarcan un mes lunar: del novilunio al plenilunio, que es el tiempo indicado en el salmo (v. 4). Por ello, y sin mayores precisiones, podemos aceptar como buena la Fiesta de las Chozas, en la que se recordaba la travesía del desierto (cf. 1 R 8,2 y 65; Ez 45,25; Ne 8,14; 2 Cro 5,3). En el transcurso de esta fiesta se leía el libro de la Ley (Ne 8,18). La doble referencia a Jacob (vv. 2b y 5b), así como la alusión a José relacionada con la salida de Egipto (v. 6), ambientan el salmo en Egipto y en la salida de Egipto (v. 6b), y apuntan a la Fiesta de las Chozas como algo probable. No es necesario, según creo, entrar en detalles más minuciosos.

Este salmo profético sigue de cerca la estructura de los tratados de la alianza: prólogo histórico (vv. 7-8); mandamiento principal (v. 10); violación del precepto (vv. 12-13); posibilidad de arrepentimiento y bendiciones de la alianza (vv. 15-17). Es clara la invitación litúrgica: cinco imperativos y su motivación. El oráculo alude al éxodo y a episodios del desierto (vv. 7-8). Es el prólogo histórico. El cuerpo del oráculo se articula en torno al verbo “escuchar”, con el que se abre cada una de las estrofas de la homilía. El material del salmo se presta a la siguiente distribución estructural. Es la estructura defendida por Ravasi y aceptada por Alonso-Shökel:

Invitación litúrgica (vv. 2-6b).

Homilía oracular (vv. 6c-17).

Introducción (v. 6c).

Oráculo homilético (vv. 7-17).

Premisa: el prólogo histórico (vv. 7-8).

Cuerpo del oráculo (vv. 9-17).

Escucha: el mandamiento principal celebrado y proclamado (vv. 9-11).

No escuchar: el mandamiento violado (vv. 12-13).

Si escuchase: el mandamiento principal, fuente de bendición (vv. 14-17).

## II. COMENTARIO: «¡Ojalá me escuchase mi pueblo!»

Una vez que Moisés leyó ante el pueblo el libro de la alianza, el pueblo respondió: «Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé y obedeceremos» (Ex 24,7). La obediencia no es mera audición, sino que es

acción: poner en práctica cuanto se ha escuchado. El futuro del pueblo depende de escuchar (obedecer) la voz de Dios o de no escucharla, porque comenzó a existir gracias a que Dios respondió al grito previo del pueblo (v. 8). El verbo “escuchar”, que es estructural en el salmo, me sirve como título del comentario.

*2.1. Invitación litúrgica* (vv. 2-6b). El comienzo del salmo es jubiloso: con verbos sonoros y acompañamiento de variados instrumentos musicales. La aclamación implica el alborozo propio del espectáculo litúrgico y de la participación multitudinaria. El vitoreo es un griterío entusiasta. La aclamación va dirigida a Dios, que es nuestra “fuerza” (o “fortaleza”): ha sido y es fortaleza en tiempos de inclemencia; también lo será en el futuro. Se vitorea al Dios de Jacob, que, por estar unido al padre del pueblo, también está vinculado a los descendientes del patriarca (cf. Sal 46,8.12). Todos los hijos de este pueblo son invitados a aclamar y a vitorear a Dios, al Dios de Jacob (v. 2).

La exaltación entusiasta se encauza en el cántico coral acompañado con instrumentos de percusión y de aire: el tamboril, la cítara –que es llamada “melodiosa” (v. 3)–, el arpa y la trompeta. Si las fases lunares aluden a una fiesta precisa, habrá que tener en cuenta las fiestas del mes séptimo de las que hablé con anterioridad. Del día quince al día veintidós del mes se celebraba la Fiesta de las Chhozas. Si el poema es válido para todas las fiestas de Israel, es sabido que el calendario litúrgico de Israel se regía por los ciclos lunares. En cualquier caso, la solemne invitación litúrgica es la adecuada para una “fiesta de precepto”, que es nuestra fiesta, y que, de una forma o de otra, ha de relacionarse con el éxodo y con el don de la ley.

El motivo de un himno tan sonoro no son las maravillas de Dios, sino “una ley, una norma, un dictamen” (cf. vv. 5-6). El culto ya es canónico y la fiesta aludida por el salmo es una fiesta “de guardar”; en ella todos los hijos de Israel festejan al Dios de Jacob, aunque se diga que el dictamen se impuso a José (v. 6), es decir, a las tribus del Norte, donde posiblemente fue compuesto el salmo, como nos permite suponer el vocabulario y los temas, que son propios del Deuteronomio. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que la ley está vigente también para Israel en su conjunto y que el “Dios de Jacob” es Dios de todo el pueblo. Si con la presencia de Jacob el poeta quiere aludir al reino del Norte, la alusión está muy mitigada. El motivo último de esta fiesta no es la “ley, la norma o el dictamen”, sino lo que

motivó la imposición de la fiesta: la salida del país de Egipto. El texto masorético habla, de suyo, de la salida de Dios contra Egipto («cuando él [Dios] salió contra la tierra de Egipto»). Puede compararse esta expresión con lo escrito en Ex 11,4: «A media noche, yo haré una salida entre los egipcios: morirán todos los primogénitos de Egipto». Si la expresión hebrea tiene una acepción hostil, en la salida de Dios contra Egipto el poeta aludiría a la décima plaga, síntesis de todas las plagas. Es una salida liberadora para Israel, conducido de la esclavitud egipcia al servicio divino. La actuación de Yahvé para el bien de su pueblo es previa a la ley, previa a la alianza, previa a la fiesta. Una introducción litúrgica tan estruendosa nos conduce al seno del culto que será sumamente silencioso.

2.2. *Homilía oracular* (vv. 6c-17). Sin previo aviso y sin que medie pregunta alguna (cf. Dt 6,20), enmudece la música y el clamor y se escucha la voz de un solista. Es un profeta carismático o cultural que habla en nombre de Dios. Hay quien completa el estico solitario del v. 6c con el estico aislado del v. 11c: el profeta anónimo habría abierto la boca para ser llenada por la palabra de Dios, que ha de transmitir a la asamblea culturalmente reunida. Este traslado de versos, aunque sea temáticamente válido, no pasa de conjetura. Es preferible dejar el poema tal como nos ha llegado.

Lo que Dios ha hecho por su pueblo (el llamado “prólogo histórico” en los contratos de alianza bilateral) está vinculado con temas propios del éxodo. Ante todo, Dios se pone solícitamente al lado de su pueblo oprimido y retira, tanto de sus hombros como de sus manos, los signos de la esclavitud: las piedras que han de transportar al hombro y los adobes llevados en espuelas (v. 7; cf. Ex 1,13-14). Los trabajos propios de los esclavos generan aflicción o angustia, y ésta es madre del griterío que desde las tierras de Egipto se eleva al cielo (Ex 2,23-24). Yahvé vio la aflicción, escuchó el clamor, conoció el sufrimiento de su pueblo y bajó para liberarlo «de las manos de los egipcios» (Ex 2,7-8). Dicho con las palabras del poema: «En la aflicción gritaste y te salvé, / te respondí oculto en el trueno» (v. 8ab). La imagen poética es vigorosa: puede que el poeta conciba un “antro del trueno” o un “refugio tonante”. Puede referirse tanto a la liberación del éxodo (cf. Sal 77,19) cuanto a la teofanía del Sinaí (Ex 19-20). El Dios trascendente no se deja ver, pero se hace cercano a su pueblo a través del trueno, la respuesta divina procedente del ámbito celeste

(cf. Sal 99,7; Jb 9,17). El poeta da una nueva versión del episodio de Meribá, lugar en el que Israel tentó a Dios (cf. Ex 17,7); según el salmo, es Dios el que prueba al pueblo “en las aguas de Meribá”. Sin necesidad de concordar ambas interpretaciones, el poeta tiene sus razones para considerar la época del desierto como tiempo de prueba: Dios probó a su pueblo en el desierto «para conocer lo que había en tu corazón, si ibas a guardar sus mandamientos o no» (Dt 8,2-3). El poeta prepara de este modo la continuación de su homilía.

El pueblo que escuchó la lectura de la ley estaba dispuesto a obedecer (a escuchar). Con el lenguaje del Deuteronomio, Dios, a través del profeta, se dirige a su pueblo con el mismo verbo empleado por el pueblo: “Escucha”. El Dios bíblico no es visible, pero sí audible. La postura del hombre ante Dios no es tanto comprender cuanto escuchar u obedecer. La religión bíblica es un diálogo entre Dios y su pueblo. Inmediatamente a continuación se añade una frase llena de pasión («¡Ojalá me escucharas, Israel!»), que no es una amenaza judicial, como en el Sal 50,7, sino expresión de la solicitud amorosa y apasionada de un padre hacia su hijo (cf. Dt 6,4-9; 11,13-21), aunque hayamos leído en el hemistiquio anterior un verbo que entraña cierta seriedad: “te conjuro (te amonesto)”. No es una amenaza; es, más bien, un desmedido interés para que el pueblo de Dios se convierta.

La escucha se centra en el mandamiento principal, que es una consecuencia del prólogo histórico. El salmista recoge una antigua formulación del mandamiento de alcance teológico: «No tendrás un Dios extranjero» (v. 10a; cf. Ex 20,3) y una actualización del antiguo mandamiento con resonancias culturales: «No adorarás a un dios extraño» (v. 10b; Ex 20,6; Dt 5,9). Dios es celoso, y no admite competidores: los dioses de los extranjeros. El Dios de Israel es Yahvé. Lo que vive el corazón lo expresa el cuerpo mediante la postración profunda: el cuerpo doblado sobre sí mismo, tocando con la frente el suelo, es una óptima traducción de la exclusividad de Yahvé; sólo ante él ha de postrarse el fiel; sólo a él se le adorará. La doble formulación del mandamiento principal está rubricada por la autopercepción positiva de Yahvé, que es la fórmula con la que se abre el decálogo (cf. Ex 20,2). Un breve prólogo histórico (“te saqué del país de Egipto”) sirve de encuadre al mandamiento principal: se formula tras los recuerdos del éxodo y se cierra con la mención de la salida de Egipto. De este modo la respuesta de Israel está arropada por lo que Dios ha



hecho en favor de su pueblo. Respetando la colocación del v. 7c donde está, y por el contexto inmediato que le precede, éste sirve de puente entre la profesión de fe de los vv. 10-11b y la llamada a la fidelidad que viene a continuación. Recibiendo la palabra con un corazón abierto, todo el ser del hombre queda colmado. El salmista puede decir de sí mismo: «su palabra está en mi lengua» (2 S 23,3), o «puse en tu boca mi palabra» (Is 51,6). Dicho de otro modo, el mandamiento principal, vinculado al prólogo histórico, llena totalmente la existencia del salmista: el corazón y la boca.

La realidad contradice al deseo de Dios; éste había dicho: «¡ojalá me escucharás, Israel!» (v. 9b), «pero mi pueblo no me escuchó» fue la respuesta del pueblo (v. 12a). El segundo hemistiquio completa: «Israel no me obedeció» o «no quiso» (v. 12b). La frase queda incompleta en el texto hebreo y es afín a la de Dt 13,9: «No le harás caso, ni le escucharás». Queda claro, no obstante, que Dios es rechazado por su pueblo, que se interrumpe un diálogo de amor que pudo ser sumamente gozoso. El pueblo abandona a su Dios y éste abandona al pueblo, dejándole a merced de sus caprichos. Abandonar al rebelde a su capricho y obstinación es quizá el castigo más grave que se pueda imaginar (cf. Is 48,17-19). «No escuchar la voz de Dios» (Jos 5,6) es un drama por la cólera que se desencadena (Sal 95,10) y, sobre todo, porque se rompe el diálogo con Dios.

Dios, sin embargo, no cesa en su empeño. El hombre puede persistir en alejarse de Dios; Dios insiste en acercarse a su pueblo. Dios se torna suplicante ante un pueblo extraviado: ¡Oh si mi pueblo me escuchase, si mi camino fuera el suyo, y mi elección la suya...! (cf. v. 14). Es un deseo temáticamente cercano al que expresa el Santo de Israel en Is 48,18-19:

¡Si hubieras atendido a mis mandamientos,  
tu dicha habría sido como un río,  
y tu victoria como las olas del mar!  
¡Tu raza sería como la arena,  
los salidos de ti como sus granos!  
¡Nunca habría sido arrancado ni borrado  
de mi presencia su nombre».

El mandamiento principal, olvidado en el pasado, puede ser escuchado y puesto en práctica en el momento presente; es posible la con-

versión. El converso experimenta la auténtica grandeza de Dios, que muestra su poder sobre todo perdonando, como escuchamos en la liturgia.

Si Israel vuelve, si el pueblo de Dios se convierte, las maldiciones de la alianza recaerán sobre los enemigos (vv. 15-16); las bendiciones (v. 17) están reservadas para los amigos de Dios. El poeta se sirve del lenguaje deuteronomico, una vez más, para presentar la humillación de los enemigos (cf. Dt 7,15-25; 32,35-42): serán abatidos o avasallados aquellos que estaban acostumbrados a ser soberanos, y contra ellos se alzaría la mano de Yahvé, cuyo poder se mostró en el éxodo. Todo esto sucedería “en un instante”. Las bravatas de los enemigos se tornarían adulación, como expresión del servilismo (v. 16a), pero nadie podría cambiar el destino final de los que ahora son humillados, sino que «su suerte quedaría fijada [para siempre]» (v. 16b). A los enemigos les ha llegado el tiempo de la desgracia, que será eterna. Al pueblo convertido, sin embargo, se le reserva un tiempo de dicha y de prosperidad, al que aluden las imágenes del trigo y de la miel. El pan es el alimento básico del hombre (Dt 32,14; Sal 147,14). El mejor trigo, o la “flor de trigo”, era exigido para amasar los panes rituales (cf. Gn 18,6; Ex 29,2). El pan con el que Dios alimentaría al pueblo convertido será semejante al maná del desierto: un pan bajado del cielo y dado por Dios. El símbolo de la miel, junto con el de la leche, alude a la riqueza de la tierra en la que ha entrado Israel; es una idealización de la tierra prometida (cf. Ex 3,8.17; 13,5; 33,3; etc.). El midrás sapiencial sobre el éxodo finaliza también con el maná celeste, un manjar divino destinado a los justos en el banquete escatológico (Sb 19,21). Todo esto sucederá si Israel escucha la voz de Dios, si obedece.

\* \* \*

El culto solemne y entusiasta, pese a las calamidades del tiempo presente (vv. 15-16), no es necesariamente expresión de una genuina religiosidad. Dios prefiere la obediencia a los sacrificios. Impresiona en este salmo el silencio que se impone tras un inicio tan clamoroso. Mucho más impresionante es la presencia de Yahvé en el transcurso del oráculo homilético. «Yo soy el Señor, tu Dios», proclama el profeta y así hace presente a Dios en medio de la asamblea litúrgica. El

Dios presente sitúa al pueblo de Dios ante sus últimas responsabilidades: “escuchar” (obedecer). La obediencia a Dios implica el destierro de los dioses. El pueblo de Dios se juega su propia identidad ante las exigencias del mandamiento principal. Éste no es una imposición descarnada, sino la consecuencia necesaria del prólogo histórico: el amor de Dios al pueblo suscita necesariamente el amor del pueblo a Dios que no se resigna a perder a su pueblo, a su hijo. Como un padre herido en el amor, cuán vehementemente desea que su hijo retorne. Dios no se complace en juzgar y en castigar, sino en perdonar. Es el perdón la prueba máxima del desmesurado amor. Quien ore hoy con este salmo ha de tener los oídos abiertos para “escuchar” y la boca no menos abierta para que pueda ser colmada con el alimento de la palabra y del pan. «¡Ojalá me escuchase mi pueblo...!», es el deseo expresado por Dios. ¿Serán capaces de obedecer los hijos de este pueblo? Si obedece, bienvenido sea el culto; si no obedece, ¿de qué sirve el culto? Dios prefiere la obediencia a los sacrificios.

### III. ORACIÓN

«Que aumente, Señor, el número de los suplicantes para que anuncien tu gloria, para que, abandonada la opresión egipcia, se alegre con la confesión de tu nombre. Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 310).

## SALMO 82 (81)

### CONTRA LOS PRÍNCIPES PAGANOS

<sup>1</sup> *Salmo. De Asaf.*

**Dios se alza en la asamblea divina,  
para juzgar en medio de los dioses:**

<sup>2</sup> **«¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente  
y haréis acepción de los malvados? \***

*Pausa.*

<sup>3</sup> **Defended al débil y al huérfano,  
haced justicia al humilde y al pobre;  
<sup>4</sup>liberad al débil y al indigente,  
arrancadle de la mano del malvado».**

<sup>5</sup> **No saben ni entienden, caminan a oscuras,  
vacilan los cimientos de la tierra.**

<sup>6</sup> **Yo había dicho: «Vosotros sois dioses,  
todos vosotros, hijos del Altísimo».**

<sup>7</sup> **Pero ahora moriréis como el hombre,  
caeréis como un príncipe cualquiera.**

<sup>8</sup> **¡Álzate, oh Dios, juzga a la tierra,  
pues tú eres el señor de las naciones!**

V. 2 Otros: «¿Hasta cuándo defenderéis al injusto, / poniéndoos de parte del culpable?»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Aunque este salmo tenga puntos de contacto con el 58 y el 94, es imposible catalogarlo entre los géneros conocidos. El verso final es más una aclamación que una súplica, y por la descripción escenificada el poema se parece a los himnos, aunque no siga las formas himnicas. El desarrollo temático es claro e imaginativo. El Dios supremo se levanta para juzgar a dioses de segundo rango, a los que se les ha delegado el ejercicio de la justicia (v. 1). Conforme al protocolo que les ha constituido en jueces, no han observado cuanto se les ha confiado; al contrario, han pervertido y corrompido la administración de la justicia: no han defendido la causa del inocente y del pobre, sino que se han puesto del lado del culpable y del rico (vv. 2-4). La consecuencia de este inicio proceder es que se tambaleen los principios del orden social y también cósmico (v. 5). El juez supremo declara la culpabilidad de los procesados y dictará sentencia capital, que será ejecutada sin miramientos (vv. 6-7). Ejecutada la sentencia, el pueblo aclama a Dios para que sea el que gobierne y ejerza la justicia en la tierra (v. 8).

El lector actual se preguntará: los encausados ¿son dioses o jueces? No es infrecuente encontrar textos bíblicos que presentan al “Dios grande” rodeado de su corte (cf. Sal 95,3; 96,4; 97,7), según el modelo cananeo y conforme a la corte del rey terreno (cf. 1 R 22,19). Que competa a los dioses, o a alguno en particular, la administración de la justicia lo prueban textos extrabíblicos. Del dios Marduk, por ejemplo, se dice: «Tú sentencias las causas con justicia y equidad, / tú atiendes al oprimido y al afligido, los restableces cada día». Si algo de esto es reconocido en Israel, hemos de hablar de henoteísmo y no de monoteísmo, como parece deducirse de Dt 32,8: cada pueblo tiene su Dios; el Dios de Israel es Yahvé. Cuando Yahvé pasó a ocupar el puesto de Ilu, el dios supremo del panteón cananeo, fueron muriendo progresivamente las divinidades restantes. El destierro en Babilonia fue decisivo para la afirmación del único Dios y para la muerte de los dioses: «Todos juntos eran nada; sus obras, vacío; / aire y nulidad sus estatuas» (Is 41,29). A partir de ese momento, los “dioses” no son tales, sino “jueces y gobernantes”, como atestigua el Targum, pero no juzgan «con autoridad de hombres, sino con la de Dios» (2 Cro 19,6). El salmo adquiere a partir de ese momento una dimensión de denun-

cia profética contra los gobernantes injustos y contra los jueces corruptos. Yahvé es, a la postre, el árbitro nacional e internacional al que pueden apelar los pobres y los oprimidos.

La composición del salmo es clara. El primer verso presenta a los personajes. La interpelación a los reos viene en los vv. 2-4; el juez o el presentador de los personajes se dirige al público hablando de los reos de una forma impersonal en el v. 5. Los vv. 6-7 presentan al juez en segunda persona, dictando sentencia. El pueblo o el personaje anónimo del v. 5 aclama a Dios rey o juez en el v. 8. El esquema estructural es el siguiente:

Inicio: presentación de los personajes (v. 1).

Interpelación a los reos (vv. 2.4).

Pertinacia de los acusados (v. 5).

La sentencia judicial (vv. 6-7).

Conclusión: El único juez (v. 8).

Es clara la inclusión sinonímica entre el v. 1 y el 8: «Dios se alza... para juzgar a los dioses» // «¡Levántate, oh Dios, juzga... a los pueblos».

## II. COMENTARIO: La muerte de los dioses

La afirmación de Yahvé como el único Dios implica “la muerte de los dioses”. Esta expresión de Jüngling como título de un libro, cuando la teología de la muerte de Dios estuvo en boga, es válida para los tiempos del salmista y para nuestro tiempo, como diré al final. De momento la sitúo como título de mi comentario porque creo que hace justicia al poema en su conjunto.

*2.1. Inicio: presentación de los personajes* (v. 1). Con el comienzo del salmo nos presentamos en la sala judicial, en el momento en el que «Yahvé se levanta a pleitear / y está en pie para juzgar a los pueblos» (Is 3,13), sólo que los que van a ser juzgados inmediatamente son “los dioses” a los que se les ha confiado el ejercicio de la justicia. En la sala judicial comparecen los personajes: un Dios en singular (en hebreo tiene la forma plural: *'Elohim*) que «se alza» como juez supremo; es prácticamente el dios El (Ilu en la literatura de Ugarit) en singular, que preside la asamblea divina. En la sala comparecen otros

dioses (*'elohim*): son dioses (no “ángeles”, como entiende la traducción siríaca, ni tampoco “justos”, como lee el Targum), «hijos del Altísimo», dirá el v. 6b, o «hijos de El», que serán procesados. Están presentes en la sala judicial: el juez supremo (*'Elohim*), rodeado de su corte («la asamblea divina») y los acusados (los dioses = *'elohim*). El presidente actúa como fiscal, conforme a las acusaciones que figuran a continuación.

2.2. *Interpelación a los reos* (vv. 2-4). La unidad de esta breve estrofa está asegurada por la mención de los “malvados” al comienzo (v. 2b) y al final (v. 4b). Esta repetición «muestra con claridad el esquema de las partes: los malvados/culpables practican la injusticia contra los pobres desvalidos; y los jueces, en vez de juzgar/liberar a los oprimidos, apoyan a los opresores. El triángulo de la justicia ha fallado, y los jueces pasan a la categoría de culpables ante una instancia superior, suprema» (Alonso, *Treinta Salmos*, 291). Como culpables son denunciados los dioses/jueces por el juez supremo.

Comienza la denuncia con una expresión de impaciencia, cargada de reproche y de amenaza: «¿Hasta cuándo...?» (v. 2a). Es un reproche semejante al que hace el Dios de Israel al Faraón: «¿Hasta cuándo te resistirás a humillarte ante mí?» (Ex 10,3). Aunque no falte en las denuncias proféticas, intentando la conversión del pueblo antes de que caiga sobre él la cólera divina (cf. Is 3,15; Jr 2,5; Mi 6,2; etc.), aquí refleja la intolerancia de Yahvé ante la violación del derecho (cf. Lv 19,15; Dt 1,17). Los dioses/jueces apoyan a los opresores; como dice gráficamente el v. 2b: «levantan el rostro del culpable». Éste, en cuanto acusado y en presencia del juez, debía permanecer rostro en tierra, y esperar un rostro de benevolencia para poder levantarse. Consentir desde el principio que esté con el rostro erguido equivale a rehabilitarlo sin haberlo juzgado; el juez ha hecho acepción de personas y se ha puesto del lado del culpable. He ahí la gran perversión del derecho, contra la que claman la legislación de Israel (cf. Ex 22,21; 23,6; Dt 10,18; etc.), la profecía (cf. Is 1,17.23; 5,23; 10,1-2; Jr 5,27-30; etc) y no pocos textos del Próximo Oriente antiguo.

Al dios/juez se le encomiendan concretamente cuatro acciones relacionadas con las clases más desprotegidas: defender, hacer justicia, salvar y liberar (vv. 2-4). De estas acciones judiciales han de beneficiarse los débiles o menesterosos, los huérfanos que no tienen un padre-*gô'el* que los defiendan, los seres “curvados” porque otros los

pisotean y los humillan, el hombre de ascendencia humilde que vive entre ciudadanos que gozan de todos los derechos, y también los “mendigos”, aunque a veces piden lo que se les debe: el salario retenido; éstos pueden ser muy pobres e incluso “vagabundos”. Si existe este cortejo de desposeídos es porque también existe una banda de malvados sin escrúpulos que tiraniza a los más desfavorecidos de la sociedad. Y los jueces defienden al injusto y se ponen de parte del culpable. Con esta forma de comportarse los dioses/jueces no existe una línea que delimite entre lo que es justo e injusto, «entre la verdad y la falsedad, entre el ídolo y el Dios verdadero, entre el creyente y el ateo» (Ravasi, II, 719).

2.3. *Pertinacia de los acusados* (v. 5). Los dioses tienen la mente embotada y caminan entre tinieblas; ni entienden ni ven; son incapaces, por ello, de administrar la justicia. Ésta, en efecto, es “sabiduría” (Sal 37,30; Sb 9,1-8) y también “luz” (Sal 37,6; 97,11; Jb 38,12-13). Así como la luz es símbolo de la creación y de la vida (Gn 1,3), la sabiduría es el principio del orden cósmico. Si la luz se apaga, todo camina en tinieblas o vuelve a las tinieblas del caos (Sal 88,19). Si la sabiduría no rige el universo, éste se desploma: «tiemblan hasta los cimientos del orbe» (v. 6b); se tambalean las columnas que sostienen la tierra (cf. Sal 75,4). Y si se derrumban los cimientos del orbe, «¿qué podrá hacer el Justo?», se pregunta el autor de Sal 11,3. Se impone, por tanto, el recto ejercicio de la justicia para que el trono regio tenga estabilidad y el orbe no se hunda en el vacío, en la nada. «Si la ‘justicia’ se entiende como el orden en que se asienta el mundo, entonces la existencia de este mundo dependerá de que se juzgue con justicia. Si no se juzga así de manera recta, entonces ‘vacilarán los fundamentos de la tierra’... entonces se destruirá el orden cósmico» (Kraus, II, 238). Pero el ejercicio de la justicia ha sido encomendada a seres divinos (en relecturas posteriores, a “jueces”) que no sólo son corruptos, sino también obtusos: no entienden ni comprenden, caminan a oscuras. Porque persisten en su cerrazón mental, porque son incapaces de abrir sus ojos a la luz, todo lo creado se hunde en la negación, en el caos, y los dioses (como se dice inmediatamente) también.

2.4. *La sentencia judicial* (vv. 6-7). Habla el juez supremo para dictar sentencia. Evoca la buena opinión que se tenía de los “dioses”: eran considerados “hijos del Altísimo”, de “Ilu”. Aunque ésa sea la



consideración que se tenía de ellos, la realidad es muy distinta; se trara de seres humanos, frágiles y mortales. El hecho de que sean injustos los nivela a la categoría humana, débil y finita, porque sólo «la justicia es inmortal» (Sb 1,15). Como seres finitos, el destino que les espera es la muerte propia del ser humano, sea noble o plebeyo. La expresión del salmo «cualquier hombre... un príncipe cualquiera» es polar: comprende a la humanidad en su conjunto. Ésa es la sentencia y el veredicto el Juez supremo. «El juicio anunciado es radical y extremo. Los dioses son desalojados de la esfera celestial de vida y precipitados al mundo de la muerte. Así como los ‘altos funcionarios’ de un rey (los príncipes) que han sido hallados infieles son expulsados de la corte, así también se echa ahora fuera a los poderosos» (Kraus, II, 239).

Leído este salmo en el destierro, los dioses paganos son condenados a muerte, reducidos a la nada. Los poderosos humanos que se autodivinizan también son bajados del pedestal divino, como sucede con el rey de Tiro, por ejemplo (cf. Ez 28). El rey divino que vivía en el jardín de los dioses es expulsado por una usurpación pretenciosa (Ez. 28,17; cf. Is 14,15). Le sucede como al hombre del Génesis, que quiso «ser-como-Dios». Bajo el señuelo de que no moriría (Gn 3,4), se atrevió a adentrarse «en el interior del jardín» (Gn 2,9; 3,2), la parte reservada a la divinidad, e incurrieron en la pena de muerte (Gn 3,3). Del mismo modo los “dioses”, hombres al fin y al cabo, “morirán”, “caerán”: son condenados a muerte.

El evangelista Juan cita el v. 6 del salmo siguiendo una argumentación que va de “menor a mayor”: si vosotros, tal como dice la Escritura, sois “hijos de Dios”, ¡cuánto más lo será el enviado divino, Cristo (Jn. 10,34 [10,32-36]).

*2.5. Conclusión: El único juez* (v. 8). La experiencia de los dioses como jueces o sencillamente la de los jueces humanos, aunque ejerzan la justicia en el nombre de Dios, ha sido amarga. El pueblo que acaba de escuchar la sentencia del Dios y juez supremo suplica: «¡Levántate...!»; es un verbo técnico (*qwm*) aplicado al juez y al guerrero. El único gobernante y juez es Dios. Su soberanía y jurisdicción abarca toda la tierra, aunque, hablando estrictamente, la tierra no tenga un alcance internacional, sino nacional: la tierra de Israel. No obstante, el segundo hemistiquio agranda la escena. No se afirma en este hemistiquio que Dios tenga «una heredad entre todas las nacio-

nes» (Beauchamp), sino que es el Señor de las naciones o de los pueblos. Dios, el único Dios, es el único gobernante y juez de todos los pueblos. Es el único juez del mundo. Él es el Dios Altísimo.

La sesión judicial, iniciada en medio de los dioses, ha de llegar hasta los confines de la tierra. Es lo que desea y pide la comunidad reunida para el culto. ¿Vale esta petición y este salmo también para hoy?

\* \* \*

«Hijos míos, ¡guardaos de los falsos dioses!», escribe el autor de la primera carta de Juan (5,21). Pudiera parecer que los dioses, y también Dios, han sido desterrados en la actualidad; que “Dios ha muerto”, como se proclamaba por los años sesenta, y aun antes. Nietzsche, por ejemplo, escribía: «Dios es una hipótesis. Pero yo quiero que vuestra hipótesis no vaya más allá que vuestra voluntad creadora. ¿Podráis crear a un Dios? ¡Pues no habléis más de Dios! Podréis, en cambio, crear al superhombre» (en Ravasi, II, 721). El superhombre, he ahí un nuevo ídolo, contra el que el Juez supremo dicta su sentencia de muerte. ¿Qué decir de la multitud de “señores” de los que habla Pablo (1 Co 8,4-5). La Biblia es testigo de cómo el poder ejercido en otro tiempo por los dioses ha pasado a los ángeles (cf. Si 17,17; Dn 10,13.20-21). Los poderes que rigen nuestro mundo, los partidos políticos, la opinión pública, las finanzas, el bienestar... ¿no son “dioses olvidados”? ¿Aseguran un ejercicio de la justicia mejor que el realizado por los dioses paganos? ¿No habría que continuar con un ejercicio de desacralización de modo que mueran todos los dioses y se afirme al único que es Dios y Juez? Siempre que se pervierta la justicia y no se escuche y atienda el clamor de los pobres tendrá valor este salmo. La invocación a Dios como único Señor de todos los pueblos será liberadora.

### III. ORACIÓN

«Concedénos, Señor, según tu palabra, evitar todo juicio injusto y socorrer a los pobres, para que merezcamos ser unidos al número de tus hijos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 311-312).



SALMO 83 (82)  
CONTRA LOS ENEMIGOS DE ISRAEL

---

<sup>1</sup> *Cántico. Salmo. De Asaf.*

<sup>2</sup> ¡Oh Dios, no estés en silencio;  
no estés mudo e inmóvil, oh Dios!

<sup>3</sup> Mira a tus enemigos alborotados,  
los que te odian levantan la cabeza.

<sup>4</sup> Urden intrigas contra tu pueblo,  
conspiran contra tus protegidos;

<sup>5</sup> dicen: «Vamos a borrarlos como nación,  
que nunca se recuerde el nombre de Israel».

<sup>6</sup> Así, de acuerdo en la conjura \*,  
pactan una alianza contra ti:

<sup>7</sup> tiendas de Edom e ismaelitas,  
moabitas y agarenos,

<sup>8</sup> Guebal, Amón y Amalec,  
Filistea y la gente de Tiro;

<sup>9</sup> hasta Asur se ha juntado con ellos,  
dando apoyo a los hijos de Lot.

*Pausa.*

<sup>10</sup> Trátalos como a Madián, como a Sísara,  
como a Yabín en el torrente Quisón,

<sup>11</sup> que fueron exterminados en Endor,  
quedando como estiércol de la tierra.

<sup>12</sup> Trata a sus caudillos como a Oreb y Zeeb,  
a sus príncipes como a Zébaj y Salmuná,

<sup>13</sup> que habían dicho: «Conquistemos  
estos dominios de Dios».

- <sup>14</sup> **Conviértelos, Dios mío, en hojarasca,  
en paja que arrebatara el vendaval.**  
<sup>15</sup> **Como fuego que abrasa la maleza,  
como llama que devora montañas,**  
<sup>16</sup> **persíguelos así con tu tormenta,  
llénalos de terror con tu huracán.**  
<sup>17</sup> **Cubre sus rostros de ignominia  
para que busquen tu nombre, Yahvé.**  
<sup>18</sup> **¡Avergonzados y aterrados para siempre,  
queden confundidos y perezcan,**  
<sup>19</sup> **para que sepan que tu nombre es Yahvé,  
Altísimo sobre toda la tierra!**

V. 6 Lit. «de un solo (corazón)» conj.; «(de corazón) juntos» hebr. Otros: «Así han decidido unánimemente / concertar una alianza contra ti»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

La colección asafita muestra una vez más su preocupación por la nación. Un grave peligro bélico se cierne sobre ella. Ejércitos de distintos pueblos se levantan, urden intrigas y conspiran contra los protegidos de Dios con un propósito bien definido: borrar a Israel como nación (v. 5) y adueñarse de los dominios de Dios (v. 13). La numeración de las naciones coaligadas no sigue ningún orden geográfico, de Norte a Sur o de Este a Oeste, por ejemplo. Faltan en la lista los dos grandes imperios: Egipto y Babilonia, que sometieron al pueblo de Dios a dura cautividad. Está presente, sin embargo, Asiria (Asur), la destructora del reino del Norte, que como gran superpotencia entre los siglos IX-VII da su apoyo a los hijos de Lot: a Amón y Moab (cf. Gn 19,36-38; Dt 2,9). Si la mención de Asiria es un dato histórico, habría que situar la composición de este salmo entre los siglos VIII y VII; antes, desde luego, de la destrucción de Nínive, la capital de Asiria (año 612 a.C.). Si esto fuera así, los pequeños reinos vecinos de Israel habrían unido sus tropas a las de Asiria para aniquilar al pueblo de Dios. La generosidad del salmo en datos geográficos es tanto mayor cuanto menor es su parquedad para encuadrarlos en una coyuntura histórica concreta. Siempre cabe la solución de decir que el salmo obedece a una circunstancia histórica que nosotros desco-

nocemos. Es probable, sin embargo, que el poema sea un repertorio litúrgico para “tiempos de guerra”. Esta probabilidad se apoya en el número de los pueblos enemigos: son diez naciones, símbolo de plenitud y de perfección; todos los pueblos se levantan en contra del pueblo de Dios. Los judíos askenazitas oran con este salmo en su plegaria matutina del sexto día, anatematizando a cuantos aun hoy día desprecian a Israel.

Sopla en el poema un viento de cólera destructora, semejante a la que Dios mostró en tiempos pasados, cuando, en tiempos de los Jueces, fueron derrotados Madián y Yavín (Jc 4-5), los caudillos Oreb y Zeeb (Jc 7,25) o los príncipes Zebaj y Salmuná (Jc 8,10-21). Estas derrotas de los enemigos o victorias de Yahvé tan antiguas y con auras de leyenda son recordadas por el poeta «o porque ya no hay monarquía cuando se compone el salmo, o porque se quiere presentar como ideal la era de los Jueces, cuando Dios ayudaba de cerca a su pueblo» (Alonso-Carniti, II, 1091). Acaso sea un dato más para considerar el salmo una composición artificial, utilizable en cualquier tiempo de guerra. El recuerdo o la evocación del pasado glorioso, las amenazas destructoras del presente calamitoso generan la pasión del poeta, que se encauza en terribles imprecaciones expresadas en las doce formas verbales volitivas (vv. 10-19). Dios ha de tratar a los enemigos actuales como trató a los enemigos de los tiempos pasados: once veces escuchamos la comparación “*como*” (vv. 10-15), siete aplicada a personajes y cuatro a elementos de la naturaleza, como si todo obedeciera a un patrón previsto.

Aunque el salmo presenta cierta fluidez, es fácil seguir su seguimiento y articulación. El verso introductorio (v. 2) va seguido de una primera motivación (*kî*) que sirve para presentar la conspiración de los reyes aliados (vv. 3-5). Una segunda motivación (un segundo *kî*) introduce a los diez pueblos hostiles de Israel (vv. 6-8). Con el imperativo del v. 10: (“*trátalos*”) comienzan las imprecaciones en tres oleadas: recuerdo de las victorias del pasado (vv. 10-13). Un vocativo –“*Dios mío*” (v. 14)– da paso a la segunda oleada: la petición de una teofanía destructora (vv. 14-16). En la tercera oleada (vv. 17-19) se invoca la derrota total del enemigo y el forzado reconocimiento de Dios. El v. 19 tiene una doble función: conclusión del poema (correspondiente al v. 22) y también su cima. El material aludido se distribuye en dos partes, enmarcadas en una introducción y una conclusión:

- Interpelación al Dios mudo (v. 2).
- A) El enemigo y sus planes (vv. 3-9).
- B) Las doce imprecaciones (vv. 10-18).
- Exaltación de Dios (v. 19).

## II. COMENTARIO: **Tu nombre es Yahvé**

Los enemigos se amotinan en definitiva contra Dios. Aprovechan el silencio y la inactividad divinos para poner en marcha sus propios planes, que se desgranán en siete verbos de acción. Mientras el pueblo suplicante impreca, Dios actúa empleando como arma única la tormenta. Los grandes preparativos de los enemigos, que no pasan de ser intenciones, se resuelven en seis verbos de pasión. Los planes de los enemigos han sido frustrados, y han de reconocer el nombre de Yahvé. Es decir, los enemigos planean borrar de la faz de la tierra el nombre de Israel, el pueblo de Dios; al fin han de reconocer a su pesar el nombre del Yahvé, por más que les parezca que es un Dios mudo e inactivo. Son los extremos en los que se mueve el salmo que comento.

*2.1. El enemigo y sus planes* (vv. 2.3-9). Dos nombres divinos, colocados al principio y al final del v. 2, escoltan las tres peticiones de este mismo verso, pórtico del salmo. El silencio de Dios es símbolo de su ausencia vital, de su inacción e indiferencia (Sal 28,1; 35,22; 39,13; 109,1), y, en consecuencia, es símbolo de su práctica inexistencia. Da la impresión de que el doble vocativo tiene la función de “provocar” al Dios silencioso, de instarle a que cambie sus proyectos, de que (por la gloria de su nombre) vuelva a mostrarse locuaz y activo; permita que suene nuevamente su palabra y muestre su amor.

El silencio de Dios es aprovechado por sus enemigos, que son los enemigos del pueblo de Dios, para amotinarse y conspirar contra los “protegidos” de Dios. Al silencio de Dios se opone violentamente el rumor o el estruendo de una multitud que se agita: los enemigos de Dios alborotan y se han alborotado (v. 3a). El gesto de la cabeza levantada como signo de superioridad (v. 3b; Sal 27,6; 110,6) preludia la certeza de un triunfo sobre aquellos que son llamados “tus protegidos”, con la doble acepción de “escondidos” y también de “atesora-

dos”: son los escondidos en Dios (o por Dios), como en un refugio (mientras pasa la calamidad) y también el tesoro cuidadosamente tutelado por Dios (Sal 27,5), como si del tesoro del templo se tratara (cf. Ez. 7,22). Contra ellos traman planes astutos los enemigos de Dios; contra ellos se han conjurado en una reunión solemne (v. 4a), y han llegado a la siguiente conclusión: Israel ha de ser eliminado y aniquilado; su nombre ha de ser cancelado de la lista de los pueblos (Jr 11,19), de modo que en el futuro nadie recuerde ni siquiera el nombre de Israel. Así se acaba con el pasado, con el presente y con el futuro del “tesoro” divino. Dios, silencioso e impasible, es invitado a que mire este bochornoso espectáculo: «Mira a tus enemigos amotinados» (v. 3a).

La consigna de los conjurados se formaliza en una “alianza” pactada por unanimidad (v. 6), tal vez con el rito de automaldición (Gn 15,7ss.), si no cumplen aquello a lo que se han comprometido. Aunque hayan pactado contra Israel, su alianza es, en definitiva, contra Yahvé (v. 6b; Sal 2,2). Viene a continuación la lista de los pueblos aliados. El primero de ellos es Edom, enemigo ancestral de Israel (Gn 25,30; 32,4); si las “tiendas de Edom” no es una expresión poética para designar a todo el pueblo, aludiría a grupo de beduinos pertenecientes a Edom. Siguen los ismaelitas, descendientes del hijo de Abrahán y de la esclava Agar: Ismael (Gn 6,15), el antenato de las tribus árabes (Gn 26,12-18); eran nómadas y frecuentemente corsarios del desierto. Moab, el «padre de los actuales moabitas» (Gn 19,37), es despreciable por sus orígenes incestuosos (Gn 19,31-33). Otro tanto sucede con Amón, «el padre de los actuales amonitas» (Gn 19,38). No es segura la relación de los agarenos con Agar, la madre de Ismael; posiblemente eran poblaciones seminómadas que se movían por el desierto al este de Amón y de Moab. Guebal, tal vez no sea la ciudad de Biblos, sino una tribu árabe más, radicada en Idumea, al norte de Petra, la célebre capital nabatea. Amalec es uno de los clanes de Esaú (Gn 36,12); es la hostigadora de Israel en los tiempos del éxodo (Ex 17,8-16), en la época de la conquista de la tierra (Jc 3,13) y en los inicios de la monarquía (1 S 14,48). Los filisteos, pueblo procedente de las islas del Egeo, no necesitan presentación; como es bien sabido, fueron los enemigos proverbiales y pertinaces de Israel; así son considerados por el profetismo, desde el primero de los profetas hasta los tiempos del destierro. Tiro fue uno de los amigos tradicionales de



Israel (1 R 5,1); su mención entre los enemigos «tal vez responda más a un criterio literario-geográfico que a otro histórico-político» (Lancellotti, 558). La gran potencia, en torno a la cual se agrupan todos estos pequeños reinos o tribus, es Asiria; no es la tribu de los asuritas, establecida al norte de Arabia (Gn 25,3.18). «Una tribu tan insignificante no está en condiciones de prestar ayuda a los ‘hijos de Lot’» (Kraus, II, 246), que son los ya mencionados: Edom y Moab.

En una palabra, diez pueblos, procedentes de los cuatro puntos cardinales, se aliaron y conspiraron contra los “protegidos” de Dios, contra Dios mismo. Da lo mismo que se hayan enfrentado con Israel en distintos momentos de la historia, con más o menos reiteración; lo importante es que ellos son la síntesis completa de los enemigos de Israel a lo largo del tiempo, hasta adquirir una proyección escatológica si nos atenemos a las listas proféticas (cf. Is 13-23; Jr 25; 46-52; etc). Combaten al pueblo de Dios, a sus “protegidos”, porque no reconocen el nombre de Yahvé.

2.2. *Las doce imprecaciones y exaltación de Yahvé* (vv. 10-18.19). El tiempo presente es difícil, sin duda. No fueron menos difíciles los tiempos antiguos. Las diez naciones ahora aliadas contra Yahvé son herederas de los siete pueblos o personajes citados a continuación. Las diez naciones han formulado explícitamente su propósito de borrar a Israel como nación (v. 5). En tiempos pasados hubo quienes abrigaron una finalidad parecida: «Conquistemos estos dominios de Dios» (v. 13), o «adueñémonos de estas fértiles praderas», dando al nombre divino el valor de superlativo. Son tierras o praderas que tienen un propietario: Dios. Semejante pretensión es un sacrilegio, como recordará Ezequiel a Edom (Ez 35,10-12). La historia es “maestra de la vida”. El que sepa entender el pasado hallará esperanza para el presente.

Del pasado se recuerda la derrota de los madianitas en las famosas campañas de Gedeón (Jc 7-8), la victoria de Barac sobre Yavín de Jator (Jc 4,12-16) –junto con la muerte de Sísara, general del ejército cananeo, asesinado por Yael (Jc 4,17-22; 5,24-27)–. Los caudillos Oreb y Zeeb y los príncipes Zébaj y Salmuná figuran en la lista conocida de Madián-Gedeón (Jc 7,25; 8,5.21). El poeta no ha seguido el orden cronológico ni ha respetado los lugares geográficos (Madián no fue derrotado en Endor, sino en En-Jarod –Jc 7,1–), tal vez por licencia poética o porque Madián tiene un valor programático, como sucede

en Is 9,3. Lo destacable de ambos acontecimientos bélicos es la desproporción humana entre las tropas de Israel y el número de los soldados enemigos. En realidad fue Yahvé el que intervino en la batalla del río Quisón y el que derrotó a los madianitas, sirviéndose de una mujer y de un exiguo ejército desarmado. El destino de los vencidos fue sumamente ignominioso: no fueron enterrados, sino que se convirtieron en estiércol del campo. Que Yahvé haga ahora algo así como hizo en el pasado: «Trátalos como a Madián...; trata a sus caudillos como a Oreb...» (vv. 10,12), porque los enemigos de ahora, como los de entonces, son reos del mismo delito (vv. 5 y 13).

Con el vocativo “Dios mío” continúa el poeta la serie de imprecaciones. El que invoca a Dios (un individuo o el pueblo) le pide que actúe como guerrero y como juez, sirviéndose de dos símbolos teofánicos: el aire huracanado y el fuego. Como el viento arrastra el vilano y el polvillo de la paja (el tamo), sea así Dios con los diez enemigos coaligados. Es una comparación corriente (cf. Is 17,13; 40,24). El viento se torna tormenta y huracán, dos fenómenos clásicos en las teofanías, sobre todo bélicas (cf. Sal 18,12-15). Son las armas con las que Dios pelea desde el cielo, manifestando así su poder destructivo (cf. Jc 5,20); Él es el que persigue y aterra a los enemigos. El fuego, que quema el bosque y abrasa los montes (v. 15), evoca la teofanía del Sinaí y también las antorchas de los trescientos hombres reunidos por Gedeón (Jc 7,16-22). Los dos símbolos, huracán y fuego, son asumidos por el profetismo en sus oráculos contra las naciones (cf. Am 1,4 - 2,2). La derrota de las diez naciones es ignominiosa, como describen los versos que vienen a continuación.

El poeta acumula en cinco verbos «la vertiente objetiva de la derrota y también la vertiente subjetiva de la vergüenza y de la confusión por el fracaso» (Alonso-Carniti, II, 1093-1094): la vergüenza, la confusión, el terror, la humillación, la destrucción. Este itinerario de la vergüenza tiene una finalidad: «para que busquen tu nombre, Yahvé» (v. 17b). No hemos de entender esta finalidad como una conversión forzada de los enemigos, como un reconocimiento del Dios vencedor. Acaso haya que interpretarla desde el Sal 18,42: «Gritaban al Señor, nadie respondía». Los derrotados recurren al vencedor: en el paroxismo de la derrota imploran al vencedor, pero éste no responde. Para los vencidos es verdaderamente un Dios mudo, pero no inactivo: ha actuado venciendo a sus enemigos, pero les niega su palabra.

Han de admitir en su contra lo que proclamó Juliano el Apóstata: «¡Venciste, Galileo!», como comenta Jacquet. Así, el reconocimiento de Dios, llamado por su nombre: Yahvé, y de su soberanía sobre todo el mundo, será un reconocimiento a su pesar. «Ante los aliados derrotados se yergue, monumental, el Señor de toda la tierra, mientras ellos han de constatar con rabia y desesperación su derrota y su locura» (Ravasi, II, 737).

Brevemente, el enfrentamiento entre los múltiples pueblos y Yahvé tiene un vencedor: Yahvé, «el Altísimo sobre toda la tierra» (v. 19b). De nada sirven los motines y las conjuras, las conspiraciones y las consignas; de nada sirvieron en tiempo de los Jueces; ¿por qué no ha de suceder lo mismo ahora, cuando los protegidos de Dios se hallan en grave aprieto? En medio de las penalidades presentes es posible la esperanza, porque el nombre de Dios es “Yahvé”, el héroe del éxodo.

\* \* \*

No han desaparecido los enemigos del pueblo de Dios. Todos ellos juntos suman un número total y redondo. Ya es grave que atenten contra el “tesoro” de Dios, es un sacrilegio; mucho más grave es que estos enemigos se empeñen en raer de la superficie de la tierra no al pueblo de Dios, sino a Dios mismo. «Los poderes hostiles pretenden erradicar la acción divina y sus efectos en la historia. Ante esta calamidad, el pueblo de Dios acude a Yahvé para moverle a que intervenga de nuevo» (Kraus, II, 248-249), como lo hizo en los tiempos antiguos. Nos explicamos así el lenguaje enardecido de las imprecaciones. A la postre, como viene a decir Lutero, Dios ha de ser reconocido por gracia o por condenación. Los que saben leer e interpretar la historia, y las intervenciones de Dios en ella, confiarán en Yahvé y abrigarán esperanzas aun en medio de las tribulaciones.

### III. ORACIÓN

«Ahuyenta de nosotros, Señor, toda soberbia, para que abandones las culpas de los gentiles, te sirvamos sólo a ti, el Dios Altísimo sobre toda la tierra. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los Dios. Amén» (PL 142, 314).

**SALMO 84 (83)**  
**CANTO DE PEREGRINACIÓN**

---

<sup>1</sup> *Del maestro de coro. Según la... de Gat. De los hijos de Coré.*  
*Salmo.*

<sup>2</sup> ¡Qué amables son tus moradas,  
Yahvé Sebaot!

<sup>3</sup> Mi ser languidece anhelando  
los atrios de Yahvé;  
mi mente y mi cuerpo se alegran  
por el Dios vivo.

<sup>4</sup> Hasta el gorrión ha encontrado una casa,  
para sí la golondrina un nido  
donde poner a sus crías:  
¡Tus altares, Yahvé Sebaot,  
rey mío y Dios mío!

<sup>5</sup> Dichosos los que moran en tu casa  
y pueden alabarte siempre;

*Pausa.*

<sup>6</sup> dichoso el que saca de ti fuerzas  
cuando piensa en las subidas \*.

<sup>7</sup> Al pasar por el valle del Bálsamo \*,  
lo van transformando en hontanar  
y las lluvias lo cubren de bendiciones \*.

<sup>8</sup> Caminan de altura en altura \*,  
y Dios se les muestra en Sión.

<sup>9</sup> ¡Yahvé, Dios Sebaot, escucha mi plegaria,  
hazme caso, oh Dios de Jacob!

*Pausa.*

<sup>10</sup> Oh Dios, nuestro escudo, mira,  
fíjate en el rostro de tu ungido.

**<sup>11</sup> Vale más un día en tus atrios  
que mil en mis mansiones \*,  
pisar el umbral de la Casa de mi Dios  
que habitar en la tienda del malvado.**

**<sup>12</sup> Porque Yahvé es almena y escudo,  
él otorga gracia y gloria;  
Yahvé no niega la felicidad  
al que camina con rectitud.**

**<sup>13</sup> ¡Oh Yahvé Sebaot,  
dichoso quien confía en ti!**

V. 6 «subidas» griego; «senderos» hebr. Otros: «¡Dichosos quienes se refugian en ti, / aquellos cuyo corazón te alaba!»

V. 7 (a) En 7 mss y las versiones «valle de las lágrimas»

(b) Texto dudoso; griego: «el legislador dará bendiciones». Se puede corregir y leer: «el guía proclamará bendiciones». Conservamos el texto hebreo; también: «y las lluvias lo cubren de balsas»

V. 8 «de altura en altura»; también se traduce: «de apoyo en apoyo» o (Targ.) «de muralla en muralla». —«les» conj.; «(Dios) de los dioses» hebr.

V. 11 «en mis mansiones» conj.; «he escogido» hebr.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Hay quien dice que este poema es «el cántico por excelencia de la peregrinación» (Gelin); afín al Sal 122, con la diferencia de que el Sal 122 se salta todo el viaje: apenas anunciado el viaje a la “casa del Señor”, el peregrino llega a la capital; viaje y llegada son simultáneos. El Sal 84 se sitúa en un tiempo psicológico que abarca distintos momentos, sintetizados en el deseo. Atendiendo al pasado, es un anhelo de acceder al templo. Ya de camino, es un ansia alimentada a lo largo del viaje. Una vez en el templo, es un afán colmado con la plegaria en el umbral del templo y en el interior del recinto sacro. El poema se mueve en la polaridad presentada por el Sal 42-43: ausencia-presencia en estos dos salmos (pertenecientes también a la colección de “los hijos de Coré”) y distancia-presencia en el Sal 84. El orante del Sal 42-43 desea vehementemente volver al templo, pero no está seguro de conseguirlo o no sabe cuándo acaecerá; nuestro orante arde en ansias no menos vehementes: «Languidece mi ser y anhela a gritos / el atrio del Señor» (v. 3a), y está seguro de alcanzar la meta,

que anticipa en cuanto se pone en camino: «mi corazón y mi carne exultan / por el Dios vivo» (v. 3b). Este anticipo ganará en intensidad una vez que el peregrino haya puesto sus pies en el umbral de la casa (v. 11b). Aquí todo se relativiza, el tiempo y el espacio: un solo día en los atrios vale más que mil días en la propia casa (v. 11a); tan sólo pisar el atrio del templo es mucho más valioso que «morar en la tienda del malvado» (v. 11b). Es que el peregrino ha visto al “Dios de los dioses” en Sión (v. 8b). Ésta es la meta añorada. La peregrinación es ante todo *espiritual*: de la distancia a la presencia de Dios.

Es también una peregrinación *física*, iniciada en la propia tienda (lejos de la presencia luminosa de Dios), y hecha por etapas: de baluarte en baluarte o de pueblo en pueblo (v. 8a). El peregrino atraviesa un valle, cuyo nombre evoca el dolor de la distancia y la dureza de la existencia lejos de Dios. Es el “Valle del Llanto” (v. 7a). Las lágrimas, sin embargo, se transforman en agua fecunda, como si la peregrinación a Sión trajera consigo el don de las primeras aguas, las otoñales, como anticipo de la bendición divina (v. 7b). La peregrinación física culmina en el templo, con la visión de Dios en Sión (v. 8b). El peregrino desgrana ante Dios la súplica (v. 9) y la alabanza (v. 10), a la vez que experimenta la dicha de vivir en la casa de Dios (vv. 5 y 11).

El viaje físico no es una romería rutinaria, ni la experiencia espiritual se reduce a algo meramente íntimo, por muy sublime que sea. El peregrino ha *caminado* de baluarte en baluarte (v. 8), ha acudido al templo y ha vivido la dicha de la presencia de Dios. Al llegar al fin del poema se propone otro *camino*: quiere proceder de una forma intachable (v. 12b). Así recibirá de Dios favor, gloria y bienestar. La vida ha conducido a este peregrino al templo, y el templo lo devuelve a la vida, que ya no puede ser como antes de ver a Dios, sino que su retorno a casa estará definido por la experiencia que ha vivido en el templo.

Vengo hablando de peregrinación, y sin embargo esta categoría es insuficiente para catalogar el poema. Éste tiene, en efecto, tonalidades himnicas (vv. 2.11.12-13), motivos propios de la lamentación individual (v. 3), tres bienaventuranzas (vv. 5.6.13), huellas de una liturgia propia de los salmos de entrada (v. 12), un proverbio del tipo “vale más” (v. 11), y el poeta es consciente de escribir una súplica (v. 9), que es una oración por el ungido (v. 10). Aunque lo de menos sea catalogar, sobre todo si con la catalogación se pierde la intensidad lírica del poema, el templo de Sión y la peregrinación son las tónicas domi-

nantes del poema, que puede ser adscrito entre los *cánticos de Sión*, acaso con motivo de una peregrinación al templo.

Para la estructura hay que prestar atención al título divino: “Yahvé Sebaot” (vv. 2.4.9 y 13). Forma una pequeña inclusión entre los vv. 2 y 4, en los que hay que advertir también la correspondencia entre “tus moradas” (v. 2) y “tus altares” (v. 4). La temática de esta primera estrofa (vv. 2-4) es la casa de Dios con sus atrios. Dos bienaventuranzas introducen el tema de la peregrinación: desde “el Valle del Llanto” hasta llegar al “Dios de los dioses”, que, por aposición, es “Yahvé Sebaot”, ante el que el peregrino formula dos peticiones (vv. 5-9). Esta segunda estrofa, como la primera, se cierra con el nombre “Yahvé Sebaot”. La tercera estrofa (vv. 10-13) comienza con un vocativo: “Oh Dios”, seguido por una tercera petición, en este caso por el rey (v. 10); y con actitud meditativa el poeta contempla la casa de Dios con sus atrios (vv. 11-12). Finaliza la estrofa y el poema con la repetición del nombre divino: “Yahvé Sebaot” (v. 13). En el acorde final suenan tonalidades ya familiares: el nombre divino, la dicha proclamada anteriormente (vv. 5-6) y la confianza en Dios, que es el equivalente del “refugio en Dios” (v. 6a). El aspecto formal del poema es el siguiente:

- A) El anhelo del templo (vv. 2-4).
- B) Peregrinación hacia el templo (vv. 5-9).
- A') En el templo-casa de Dios (vv. 10-13).

Es claro el paralelismo entre la primera y la tercera estrofa. En ambas figuran los atrios del templo (vv. 3 y 11) y la casa (vv. 4 y 11), el gozo de habitar en el templo (vv. 3-4 y 11), el “rey” Yahvé (v. 4) y el “mesías” rey (v. 10). Lo peculiar de la primera estrofa es el deseo vehemente de estar en la casa de Dios, como el gorrión o como la golondrina (v. 4). Llegados a la tercera estrofa, el peregrino goza de la presencia de Dios en el templo y del bienestar que Dios concede. La dicha vivida en el templo le acompañará a lo largo de una vida intachable.

## II. COMENTARIO: «Dichoso quien confía en ti»

La verdadera confianza se deposita únicamente en Dios, el auténtico apoyo de la existencia humana. La confianza en las riquezas, por ejemplo, conduce a la ruina (Pr 11,28). Lo mismo sucede con la con-

fianza en el poder, en la fuerza o en la propia justicia. Estas confianzas son tan frágiles como la carne. El que confía en Dios se apoya en el poder del espíritu. Una confianza de esta índole es la que despierta el vehemente anhelo del orante por acudir al encuentro con Dios; es la que descubre que Dios es refugio; que de él procede todo favor y bendición. La dicha del hombre consiste en confiar en Dios. Comento el salmo desde esta perspectiva.

2.1. *El anhelo del templo* (vv. 2-4). El estupor, la admiración o la sorpresa se abren cauce nada más comenzar el poema, como en el Sal 8,2,10 (remito al comentario de ese salmo). Provoca esos sentimientos la condición del templo: es “amable” y por ello “deseable”. El sustantivo hebreo se deriva de una raíz (*dwd*) presente en el nombre de David y en el cariñoso apelativo que da Natán a Salomón: Yedidías (2 S 12,25: “Amado de Yahvé”). Porque el templo es amado apasionadamente por Yahvé, suscita el amor enamorado en quien lo ama. Es un amor semejante al que tiene Ezequiel hacia su mujer, el “encanto de sus ojos” (Ez. 24,16). El templo, morada de Dios entre los hombres, es amado y se torna amable, capaz de suscitar un amor apasionado y enamorado: «¡Qué amables son tus moradas...!» (v. 2). El plural “moradas” puede aludir al conjunto de construcciones que forman el templo o, como un plural frecuentemente aplicado a las edificaciones, puede equivaler al singular: «¡Qué amable es tu morada!». El Dios del universo, Señor de los ejércitos y rector de la historia, está presente en este lugar. ¿Cómo no admirarse, sorprenderse y asombrarse ante esta realidad?

El amor enamorado arrastra a la persona en su totalidad. Así le sucede a quien está irresistiblemente atraído por el templo: su alma o aliento, su corazón o su mente, su carne o su cuerpo, todo el ser del orante es un puro clamor que anhela «el atrio (los atrios) del Señor», a la vez que exulta anticipadamente por ellos. Es lo mismo que anhelar al “Dios vivo” y exultar por él (v. 3). Así como el orante del Sal 42-43 experimenta una sed primordial por Dios, por el Dios vivo (Sal 42,2), el “yo” del presente salmo también anhela “a gritos” al Dios vivo. San Juan de la Cruz traduciría: «con ansias en amores inflamada».

El balido de la cierva sedienta servía al autor de Sal 42,2 de trampolín para exponer su ansia incoercible de Dios; al autor del Sal 84 también recurre al mundo animal. ¡Quién fuera como un gorrión o



como una golondrina! Estas aves han construido la casa para sus polluelos junto a los altares de Yahvé Sebaot, son huéspedes suyos, y no han tenido que afanarse en fatigosas peregrinaciones; ¡quién fuera como ellas! El orante no pretende construir su casa en el templo, sino que el templo sea su casa; con mayor precisión, vivir junto a los altares o junto al altar de Dios (no olvidemos que el plural aplicado a las construcciones tiene valor de singular). Junto al altar de Dios gozaría de la intimidad con Dios. La irrealidad de la proyección se compensa con la intensidad de la confesión: “rey mío y Dios mío” (v. 4b). La comunicación con otro rompe el cerco de la tediosa soledad; ese Otro es “Yahvé Sebaot”, el Dios viviente y el rey, la persona con la que puede mantenerse un diálogo amoroso. Dios es la compañía que no falla, el habitante de nuestra soledad sin fin, que confina, sin embargo, en la presencia de mi Dios y de mi rey. ¿No es ésta la traducción de la más sublime esperanza?

2.2. *Peregrinación hacia el templo* (vv. 5-9). La “santa envidia” se extiende también a los que habitan permanentemente en la casa de Dios: son dichosos como aquellos que viven permanentemente en los atrios de Dios (Sal 65,5), o como aquellos otros que habitan “a la sombra del Altísimo” (Sal 91,1). La alabanza en los labios de quienes habitan en la casa del Señor no tiene fin: «La mayor felicidad consiste en atender a Dios, adorando y glorificando a quien es el ‘Dios vivo’» (Kraus, II, 255). No son menos dichosos aquellos otros que se acercan a la casa de Dios tan sólo de una forma transitoria, buscando la acogida divina y encontrando su refugio en él. Es inseguro el texto del v. 6b. La dicha de la segunda bienaventuranza sería la propia de los que piensan peregrinar hacia el templo santo. Las penalidades de la peregrinación serán superadas con la fuerza procedente de Dios. Es lo que parece desprenderse de la traducción de la NBJ: «Dichoso el que saca de ti fuerzas / cuando piensa en las subidas». «Uno no puede llevar calzadas en el corazón», exclamaba Gunkel. El que busca protección bajo del poder de Yahvé ya es dichoso: entona la alabanza divina antes de acceder al recinto sacro: «¡Dichosos quienes tienen su refugio en ti, / aquellos cuyo corazón te alaba!». La alabanza es fruto del amor: «Si flaqueas en el amor, flaqueas en la alabanza» (*Enarraciones*, III, 180). El romero de este poema ama enamoradamente la morada de Dios; antes de que se ponga en camino, su corazón ya entona la alabanza que resuena sin cesar en el templo.

La peregrinación se inicia en un valle, de suyo árido. Según 2 S 5,23s es el “Valle del Bálsamo” (el “Llorón”), o el “Valle del Loto”, al norte del Valle de Hinón (Gehenna), cruce de caminos procedentes del Norte, del Oeste y del Sur, en la última etapa de la peregrinación. Siete manuscritos y las versiones antiguas leen “Valle del Llanto”, tal vez por homofonía de las dos palabras hebreas. Más allá de la precisa ubicación geográfica de este valle, el poeta evoca como punto de partida un lugar de sufrimientos y de lágrimas que se transfigura a medida que el poeta transita por él. La transformación del camino de vuelta a la patria es un tema favorito de Isaías Segundo: el «desierto se transforma en estanque, y el yermo en fuentes de agua» (Is 41,19). Así como el “Valle de la Desgracia” se convierte en “Puerta de la Esperanza” (Os 2,17), el árido Valle del Llanto se transforma súbitamente en hontanar (v. 7b). Las aguas que emergen del seno de la tierra se completan con aquellas otras que vienen del cielo: la lluvia temprana, la otoñal, que riega el valle con la bendición divina, como anticipo del encuentro con el “Dios vivo” (v. 3), cuya presencia vive el peregrino ya en la distancia física, que no espiritual. De este modo el valle oscuro y melancólico (Sal 23,4) se transforma espiritual y materialmente en un oasis maravilloso (Sal 107,33).

El peregrino va caminando de “fuerza en fuerza”: Dios le da fuerzas para el camino día tras día, jornada tras jornada. Otra traducción posible: camina de “baluarte en baluarte”: al final de cada etapa de la peregrinación, el romero encuentra la protección de una plaza fuerte. Quien identifica los baluartes con las fortificaciones de Jerusalén (Sal 48,4), sitúa el peregrino, al finalizar la segunda etapa, en las puertas de la ciudad. Es más probable, creo, que el viaje conste de diversas etapas, para las que se requiere fuerzas renovadas cada día o encontrar un lugar seguro en el que descansar, finalizado el día. Puesto que las fortificaciones estaban construidas en las alturas, es posible también la traducción de la NBJ: “de altura en altura”, hasta llegar a la altura de Sión.

La meta del viaje, etapa final del mismo, es Sión, la morada de “Yahvé Sebaot”. “Ver a Dios”, al “Dios de los dioses”, ha sido el vehementemente anhelo (v. 3) que puso en pie de marcha al peregrino y le ha sostenido a lo largo de las jornadas. No deja de ser una osadía del creyente pretender ver a Dios; sin embargo, está atestiguada en más de un lugar bíblico: «¡Cómo te contemplaba en el santuario viendo tu

fuerza y tu gloria!», exclama el orante de Sal 63,3; los peregrinos «verán la Gloria de Dios», afirma Is 35,2 (cf. Jr 35,2; Is 40,4). El texto masorético deja traslucir cierto escrúpulo y habla de manifestación de Dios –«y Dios se les muestra en Sión» (v. 8b)–, más que de visión. De Dios no existe estatua o representación alguna; trátese de ver o de mostrarse, ha de aludirse a una experiencia espiritual, una experiencia interior (cf. Ex 23,15; Dt 16,16). El Dios del universo, que es Dios de la elección y de la historia de la salvación (el “Dios de Jacob”, v. 9b), es experimentado en el templo. El viandante ha encontrado finalmente la dicha reservada al que se refugia en Dios, la dicha del que confía en Dios. Ya en el templo formula dos peticiones: «Escucha mi plegaria, atiéndeme...» (v. 9). El poeta prepara de este modo la tercera estrofa del salmo.

2.3. *En el templo-casa de Dios* (vv. 10-13). Comienza la tercera estrofa con una súplica del coro, que consta de dos peticiones: “mira, fíjate”. Van dirigidas a Dios, el escudo protector de la nación (cf. Sal 3,4; 18,3; 28,7), a no ser que, como acusativo, se refiera al rey, que también tiene la obligación de proteger a su pueblo (cf. Sal 47,10; 89,19; Os 4,18). Como en el v. 12 Dios es llamado nuevamente “escudo”, es más convincente considerar que en el v. 10 sea vocativo. Dios es la auténtica y definitiva defensa de Israel, su escudo, y como tal es invocado, para que mire y se fije en el rostro de su “ungido”. La oración es por el Ungido de Dios, por el rey, mientras duró la monarquía. Una lectura tardía pudo identificar al Ungido con el Mesías (cf. Dn 9,25).

También el peregrino tiene algo que decir. Ha llegado a la morada amable. Ahora disfruta de su belleza. Es tal la fascinación de la cercanía de Dios que el tiempo y el espacio adquieren dimensiones nuevas. Un solo día con Dios es un tiempo colmado; mil años en “mis mansiones” o en mi casa resultan sumamente vacíos. Un solo instante pasado con Dios tiene un peso de eternidad, mucho más pleno y gratificante que una medida temporal que acerca al hombre al infinito: “mil años”. Incluso si ha de permanecer en el umbral del templo –el lugar de los porteros, como eran los hijos de Coré (1 Cro 26,19) y tal vez de los pordioseros– es preferible ese humilde lugar a las tiendas de los malvados: a las lujosas mansiones, frutos de la injusticia (cf. Am 6,4; Mi 6,10); es preferible el umbral del templo a los lujosos palacios (Jr 22,14s). «El sentido equivale a: prefiero un

cargo, aunque sea a la entrada del templo, a las comodidades que procura la injusticia» (Alonso-Carniti, II, 1102). Es que, en definitiva, «tu amor es mejor que la vida» (Sal 63,4).

No es una valoración disparatada la del poeta. Yahvé, en efecto, es “sol y escudo”. No veo razón para variar la acepción del vocablo hebreo que significa “sol”; es un título regio común en el Oriente Próximo. Los atributos solares no son extraños al AT (cf. Dt 33,2; Is 60; 62). A la luminosidad gloriosa de Dios se añade su sólida protección. El fiel que, tras tantos afanes ha accedido al templo, no se irá de vacío. Le impregna la belleza de Dios, traducida en felicidad; su luminosidad, en gloria; todo el ser divino es gracia acogedora. La visita al templo es el inicio de una peregrinación ética: «Él otorga gracia y gloria; / Yahvé no niega la felicidad / al que camina con rectitud» (v. 12). El peregrino ha confiado en Yahvé Sebaot; ha ido a su encuentro con la esperanza de contemplarlo; ha gozado de su presencia; ahora retorna a la vida ordinaria con la dicha pegada al alma: «Dichoso quien confía en ti». Es la palabra final del salmo y síntesis del mismo.

\* \* \*

El ser humano busca afanosamente la felicidad. Existe una dicha que el mundo no puede dar; procede del “Dios vivo” y fuente de vida. Gozar de su favor, ser iluminados por el resplandor de su rostro, vivir su bondad, llena el tiempo humano de un nuevo contenido, ante el cual nada vale el cómputo de los muchos años; transforma el espacio por muy confortable que sea, y, sobre todo, transforma la existencia. La experiencia de la cercanía divina, de su presencia, origina un anhelo de tal índole que pondrá en movimiento al inquieto corazón humano. La experiencia mística prenderá en el alma creyente que, en lo sucesivo, se vivirá «en ansia de amores inflamada», y anhelará tan sólo estar en la presencia de Dios. Nada le importarán las penalidades del camino que conduce hacia Dios. El “valle de lágrimas”, origen de su peregrinación hacia Dios, se transformará en oasis. Y el creyente buscará a Dios, lo buscará con desnudo, hasta encontrarlo en su templo santo, en su morada, lugar de su presencia. La vida se manifestó en Cristo (1 Jn 1,2), donde Dios ha puesto su “morada” (Jn 1,14). Sobre el cuerpo de Cristo se eleva el templo mayor y más perfecto, «no fabricado por mano de hombre, es decir, no de este

mundo» (Hb 9,11). El cristiano es piedra viva de ese templo. ¡Cómo no anhelar estar con Cristo para siempre! Él colma nuestro tiempo y nuestro espacio, hasta el punto de que lo que antes era ganancia ahora es pérdida, con tal de ganar a Cristo. Oramos con este salmo mientras nos encaminamos hacia la “nueva Jerusalén”, donde la comunión de Dios con los hombres será indisoluble y perfecta (Ap 21,3s.10ss).

### III. ORACIÓN

«Dios eterno, constructor de las tiendas eternas, te pedimos que orientes hacia ti los senderos de nuestro corazón, para que, sin mancha de pecado, merezcamos ascender a tus tiendas. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos» (PL 142, 317).

**SALMO 85 (84)**  
**ORACIÓN POR LA PAZ Y LA JUSTICIA**

---

*<sup>1</sup> Del maestro de coro. De los hijos de Coré. Salmo.*

<sup>2</sup> Propicio has sido, Yahvé, con tu tierra,  
has cambiado la suerte de Jacob;  
<sup>3</sup> has quitado la culpa de tu pueblo,  
has cubierto todos sus pecados,  
<sup>4</sup> has reprimido todo tu furor,  
has desistido del ardor de tu cólera.

*Pausa.*

<sup>5</sup> ¡Restáuranos, Dios salvador nuestro,  
cesa en tu irritación contra nosotros!  
<sup>6</sup> ¿Estarás siempre airado con nosotros?  
¿Prolongarás tu cólera de edad en edad?  
<sup>7</sup> ¿No volverás a darnos vida  
para que tu pueblo goce de ti?  
<sup>8</sup> ¡Muéstranos tu amor, Yahvé,  
danos tu salvación!

<sup>9</sup> Escucharé lo que habla Dios.  
Sí, Yahvé habla de futuro  
para su pueblo y sus amigos,  
que no recaerán en la torpeza \*.

<sup>10</sup> Su salvación se acerca a sus adeptos \*,  
y la Gloria morará en nuestra tierra.

<sup>11</sup> Amor y Verdad se han dado cita,  
Justicia y Paz se besan;

<sup>12</sup> Verdad brota de la tierra,  
Justicia se asoma desde el cielo.

**<sup>13</sup> Yahvé mismo dará prosperidad \*,  
nuestra tierra dará su cosecha.**

**<sup>14</sup> Justicia marchará ante él,  
con sus pasos le abrirá camino \*.**

V. 9 «que no recaerán en la torpeza», o bien: «que confían nuevamente en él»

V. 10 «sus adeptos», lit. «los que le temen»

V. 13 «Yahvé mismo dará prosperidad», o bien: «Con una orden Yahvé nos dará la lluvia»

V. 14 Otros: «Belleza seguirá sus huellas»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Hay quien dice de este salmo que es «uno de los más notables del Salterio» (Jacquet). Sobre todo los últimos versos (9-14) fascinaron a los Padres y a los comentaristas a lo largo de la exégesis cristiana. La paz idílica de la tercera parte del salmo ha atraído también la atención de comentaristas actuales. R. Lack, por ejemplo, escribe: «En este oráculo se anuncia el fin del drama que perturba el universo. Reconciliados, los cielos y la tierra se darán el abrazo de la paz. Como el sol penetra la tierra para que en ella germine la vida, la fidelidad divina hará que nazca la fidelidad humana. La justicia y la paz se besarán porque, respetado el orden divino, tan sólo puede generar tranquilidad. La paz en la tierra es un fruto del cielo sembrado por Dios. La salvación germina tras el paso de Dios» (citado por Ravasi, II, 765).

El cuadro idílico de la tercera estrofa (vv. 9-14) puede ser considerado la respuesta a la súplica del los vv. 5-8, que cuenta con cuatro imperativos y con dos preguntas retóricas. La relación de estas dos estrofas con la primera del poema es más problemática. Los seis verbos de los tres primeros versos admiten distintos matices de comprensión y, por tanto, de traducción. Si fueran perfectos precativos, serían el inicio de la súplica. Como “perfectos proféticos” equivalen al presente; aluden al Dios operante en la historia, alientan la esperanza de la reconstrucción posexílica como anticipo de la gran era mesiánica. Finalmente, como tiempos del pasado, los perfectos se refieren a una actuación divina en el otro tiempo como garantía de una nueva intervención en estos tiempos. Las tres formas de valorar los perfectos de los vv. 2-3 son aptas para la interpretación del salmo.

Conforme a la traducción de la NBJ, doy a los perfectos el valor de pasado. Aunque a lo largo de la historia han sido distintos los momentos en los que Dios se ha mostrado propicio, los indicios verbales y temáticos de los versos iniciales permiten pensar en el Segundo Isaías (Is 40-55) y en los profetas del postexilio. Se ha desvanecido el entusiasmo inicial del retorno a la tierra. El profeta Ageo constata: «esperabais mucho, y bien poco es lo que hay» (1,8). El Primer Zacarías transforma la situación actual en súplica: «Oh Yahvé Sebaot, ¿hasta cuándo seguirás sin apiadarte de Jerusalén y de las ciudades de Judá, contra las que estás irritado desde hace setenta años?» (1,12). No se le oculta al poeta de este salmo la difícil tarea de la reconstrucción; desde ella eleva su súplica (vv. 5-8) y remite al reciente pasado que fue espléndido. Dios intervino en el momento inicial del retorno (vv. 2-4); no dejará de hacerlo ahora, cuando cunde el desánimo. Desde esta convicción, el poeta incorpora el lenguaje de la exhortación (vv. 9-14), según el modelo del Segundo Isaías (cf. Is 45,8; 49,14-15; 54).

Son tres los tiempos del poema: el pasado (vv. 2-4), el presente (vv. 5-8) y el futuro (vv. 9-14). Distintos indicadores verbales y temáticos ratifican esa estructura de superficie. Es fundamental el verbo “volver” (*šwb*), con distintas acepciones. Dios ha cambiado (*šwb*) la suerte de Jacob (v. 2) porque previamente él mismo ha cambiado de actitud: ha desistido (*šwb*) de su ira (v. 4). Los verbos de esta primera estrofa están en perfecto (precativo, profético o histórico). El v. 5, inicio de la segunda estrofa, comienza nuevamente con el verbo *šwb*, en imperativo: “restáuranos”, que se repite en el v. 7, esta vez vinculado con la vida: «¿No volverás (*šwb*) a darnos vida...?». La salvación, como atributo divino o como don, figura en el primer verso y en el último de la segunda estrofa: «Dios salvador nuestro» (v. 5a) y «danos tu salvación» (v. 8b). Se caracteriza la segunda estrofa por el empleo de las formas imperativas (cuatro) y por las preguntas retóricas de los vv. 6-7. Aparece el verbo *šwb* por quinta vez al comenzar la estrofa dedicada al futuro: el poeta escucha lo que quiere decir Dios a aquellos que no «recaerán (*šwb*) en la torpeza» (v. 9b) o que «confían nuevamente en él (vuelven [*šwb*] a confiar...)». A lo largo del futuro idílico en esta estrofa desfilan distintas personificaciones divinas, un conjunto de virtudes propias de la alianza que, desplazándose horizontal o verticalmente, se dan cita en nuestra tierra, la habitan o deambulan



por ella. El sustantivo “tierra” se repite tres veces a lo largo de esta tercera estrofa: es “nuestra tierra” (vv. 10b.13b) o “la tierra” sin más (v. 12a), que se relaciona con “su tierra”, la de Dios (v. 2a). Se forma de este modo, y mediante el sustantivo “tierra”, una gran inclusión (vv. 2a y 13b). Se han reconciliado el cielo y la tierra, y se dan un abrazo de paz. Esquemáticamente la estructura del salmo es la siguiente:

- I. Pasado: El retorno de Israel y el de Dios (vv. 2-4).
- II. Presente: el retorno de Dios (vv. 5-8).
- III. Futuro: El retorno perfecto (vv. 9-14).

## II. COMENTARIO: «**Restáuranos**»

Como he dicho, el verbo “restaurar” se repite cinco veces en el poema. Aunque tenga distintas acepciones, nos sirve como guía del comentario. Es imprescindible el “retorno” de Dios, que cese su ira, para que el pueblo pueda “retornar” a Dios. Recordemos aquella célebre oración de Jeremías: «Hazme volver y volveré, / porque tú, Yahvé, eres mi Dios» (31,18).

*2.1. Pasado: Israel y Dios retornan* (vv. 2-4). La tierra en la Biblia es bastante más que un trozo de terreno. No es infrecuente que no se hable de ella, sino que se le hable a ella, como acontece, por ejemplo, en el famoso apóstrofe de Jeremías: «¡Tierra, tierra, tierra, oye la palabra de Yahvé!» (22,29). La “tierra de la majestad divina”, como la denomina el Targum, es más una persona que una cosa. En su condición femenina, como lo requiere el género del vocablo hebreo, es un interlocutor que busca desesperadamente completarse con “el otro”. Es la tierra de Dios. Los ojos de Dios la abrazan. Ella tiende hacia Dios, ofreciéndose a su cielo: bebiendo en las fuentes de las aguas celestes. Existe una primera solidaridad entre la tierra y Dios que inspira la exclamación “mía es la tierra”, repetida a lo largo de la Biblia (cf. Is 14,25; Jr 2,7; Ez 36,5; Jl 1,6). Pero Dios ha elegido también a un pueblo, situándolo en el límite entre lo divino y lo humano, al que ha confiado la tierra (su tierra) como habitante y colono de ella. Se origina una segunda solidaridad entre la tierra de Dios y el pueblo de Dios. Cuanto sucede en la tierra de Dios afecta al pueblo de Dios; cuanto vive el pueblo de Dios, repercute en la tierra de Dios. Nos

explicamos así la alternancia de los posesivos aplicados a la tierra: “su tierra” (v. 2a) y “nuestra tierra” (vv. 10b y 12a). También comprendemos que la tierra sea objeto del querer divino, incluso de la ternura divina: «Propicio [bueno o benévolo] has sido Yahvé con tu tierra» (v. 2a). Dios ha mostrado su amor, estima y aprecio a *su* tierra. La pregunta de Sal 77,8, una pregunta cargada de anhelo –«¿dejará [el Señor] de sernos propicio?»–, encuentra su respuesta en este salmo.

El amor de Dios hacia su tierra y hacia su pueblo es bien concreto: «Has cambiado la suerte de Jacob» (v. 2b). La expresión traducida por “cambiar la suerte” admite dos explicaciones. En sentido amplio, y también primero, es “restablecer o restaurar”: volver a la situación anterior porque se estima que es mejor que la actual (cf. Os 5,13; 6,1). El momento histórico de este cambio de suerte es impreciso; pueden ser distintos momentos de la historia de Israel. En sentido más restringido, la expresión alude a la gran restauración: el retorno de los cautivos en Babilonia (cf. Ez 16,53). Acaso el simbolismo espacial en el que se mueve el poema aconseje esta segunda acepción: “retornar”: Israel (Jacob) retorna a su tierra, que es la tierra de Dios, abandonando la tierra de la cautividad.

El destierro fue tan sólo la consecuencia de un proceder contumazmente pecador. El profeta Ezequiel es invitado a acostarse de un lado y de otro, cargando con la culpa de su pueblo, tantos días cuantos han sido los años del pecado de Judá y otros días más según los años del pecado de Israel (cf. Ez 4,4-8). No es suficiente el gesto simbólico de Ezequiel para que el pecado sea cancelado. Es Dios mismo el que ha de cargar (llevar, y por ello quitar –es el mismo verbo hebreo en Ezequiel y en el salmo–) con el pecado de su pueblo, para que éste se vea liberado. El verbo “llevar” tiene como paralelo el verbo “cubrir”; es decir, reducir a la impotencia y a la nulidad (cf. Sal 32,1), eliminando el mal de ese modo. Esta acción de admirable amor divino exige algo previo: el retorno o la conversión de Dios. El pecado de su pueblo ha provocado la ira divina, ha encendido su fuego destructor. Ante el horno de la ira divina, Moisés pide a Dios que regrese: «Abandona (*šwb*) el ardor de tu cólera, y arrepíentete de la amenaza contra tu pueblo» (Ex 32,12). Pues bien, Dios ha dado marcha atrás: «Has reprimido todo tu furor / has desistido (*šwb*) del ardor de tu cólera» (v. 4). La secuencia lógica, según la teología de la retribución, es: el pecado del pueblo de Dios enciende el ardor del

furor divino, y éste desemboca en la destrucción. El pueblo retorna, porque previamente Dios ha retornado (ha desistido del ardor de su ira). Perdonado el pecado, Dios muestra su afecto entrañable a su tierra y a su pueblo. El retorno de Dios es algo previo al cambio de suerte de Jacob, se trate de una “restauración” o de la “repatriación”. Con anterioridad Dios ha retornado al amor, a ser propicio, olvidando su ira destructora.

2.2. *Presente: el retorno de Dios* (vv. 5-8). Los seis verbos de la estrofa anterior, aun considerados como tiempos del pasado, no traducen, de suyo, acciones terminadas, acabadas de una vez para siempre, sino que, al referirse a la actitud interna de Dios con su nación, las acciones del pasado tienen su validez para el presente. Sirven de apoyo para los imperativos y las preguntas retóricas características de la segunda estrofa.

El entusiasmo de los primeros días de la repatriación se ha desvanecido. Se impone la dura tarea diaria de la reconstrucción. Cunde la desilusión, los pesos del presente oprimen, mientras Sión anda diciendo: «Yahvé me ha abandonado, / el Señor me ha olvidado» (Is 49,14). No ha sido suficiente el “retorno” místico de Yahvé, que le llevó de la cólera a la benevolencia. Tampoco ha bastado el retorno espacial de Israel, que se ha sido arrancado de Babilonia y conducido a la tierra. El pueblo que ha regresado de Babilonia no percibe los frutos de ese doble retorno; más bien, por una parte, sospecha que el enojo divino no ha sido anulado o triturado, y, por otra, constata que la ayuda de Dios no ha sido totalmente eficaz. Es éste el terreno propicio para pedir un nuevo retorno: que Dios se vuelva a nosotros y nos restaure, que nos devuelva el esplendor de los tiempos antiguos (Sal 80,4.8.20). Es una petición dirigida a “nuestro salvador” (v. 5a). ¡Ojalá que Dios abandone su cólera que todavía se hace sentir! (vv. 5b.6). El retorno del Señor, “nuestro salvador”, hará revivir tal como fue dicho por Ezequiel en la visión de los huesos secos (Ez 37), o como prevé el autor del Sal 71: «Me devolverás de nuevo la vida, / y de las simas de la tierra / me sacarás otra vez» (Sal 71,20). Es una petición tradicional en los salmos de súplica. No piensa el autor en una vida tras la muerte, en una vida definitiva; la vida que pide el poeta, para un hebreo mucho más importante que la creación, es la asistencia continua de Dios a su pueblo para que éste no caiga en el vacío. Es un don del Dios que retorna, y origen de un gozo intenso e incesante. La peti-

ción se formula mediante una pregunta retórica: «¿No volverás a darnos vida / para que tu pueblo goce de ti [o te festeje]?» (v. 7). Dios es leal a su amor; su misericordia es mayor que su ira o que su juicio, como repite Juan Pablo II en su encíclica *Dives in misericordia*. De la mano del amor divino o de su misericordia le será dado al pueblo la salvación pedida.

El retorno de Dios en el momento presente implica: el olvido total de la ira, que el pueblo sea plenamente restaurado, que Dios le asista constantemente (le salve) y le conceda una vida plena –no vacía–, que Yahvé dé muestras de su amor leal, y el pueblo festejará a Yahvé o gozará de él. La salvación, con la que se inicia y finaliza esta estrofa, abre el poema a la estrofa siguiente.

2.3. *Futuro: El retorno perfecto* (vv. 9-14). La visión del futuro se inicia con un oráculo profético. Alguno de los presentes, un sacerdote o un profeta, o tal vez el mismo poeta, presta atención a lo que quiere decir Dios. La palabra divina escuchada y transmitida puede ser tan sólo el v. 9, y los versos restantes serían su comentario, o bien abarcar desde el v. 9 hasta el final del poema. Va dirigida a un pueblo que responde con lealtad al amor leal de Yahvé, y con esperanza a la promesa divina: son “amigos” de Yahvé que han retornado definitivamente a él para, en lo sucesivo, no recaer en la torpeza (v. 9b) o, como traducción alternativa, confiar nuevamente en él. El profeta anónimo o el mismo salmista transmite a su pueblo un mensaje de paz o de bienestar: «Yahvé promete la paz [el bienestar]» (v. 9a); es un mensaje “de futuro”. Los versos sucesivos desarrollan el contenido del mensaje.

Una serie de personajes o de personificaciones van y vienen por nuestra tierra. En atención a su número, forman un grupo perfecto: son siete, agrupados de dos en dos: Salvación y Gloria, Amor y Verdad, Justicia y Paz, Belleza se empareja con Justicia, que repite. Si tenemos en cuenta las repeticiones, el número continúa siendo perfecto. Repiten Verdad y Justicia; ésta por dos veces (vv. 12b.14a). El poeta obtiene de este modo un conjunto de diez personajes. Alguno brota de la tierra (Verdad), otro se asoma desde el cielo (Justicia, v. 12). Uno (Salvación) se acerca a los fieles de Dios, acaso como precursor para que Gloria more entre los temerosos de Dios. Amor y Verdad se citan para el encuentro; Justicia y Paz se besan (v. 12). Justicia abre la marcha; Belleza cierra el cortejo (v. 14).

Hablo de personajes o de personificaciones, porque algunos son exclusivamente divinos: como Salvación, que acaba de ser pedida (v. 8b) a “Dios salvador nuestro” (v. 5a), y Gloria: la “Gloria” que abandonó el templo de Jerusalén con motivo de su destrucción (Ez 10,18-22) y retorna nuevamente al templo con el pueblo que regresa de Babilonia (Ez 43,1ss). También Justicia es divina, dado que procede del cielo (v. 12b) y se besa con Paz en la tierra (v. 11b); junto con Belleza forman el séquito divino (v. 14a): Justicia en vanguardia; Belleza en retaguardia: «Justicia marchará ante él / Belleza seguirá sus huellas» (v. 14). Los restantes son poseídos ejemplarmente por Dios, y también comunicados al hombre «para una convivencia humana digna» (Alonso-Carniti, II, 1112).

El amor y la verdad son virtudes específicas de la alianza. Dios es descrito como «misericordioso y clemente..., rico en amor y en verdad» (Ex 34,6). El interlocutor humano de la alianza ha de responder con su lealtad al amor leal de Dios; este oráculo va dirigido, de hecho, a los amigos de Dios (v. 9b). Simultáneamente la adhesión a Dios ha de ser sólida y firme; no permite que el pueblo de Dios recaiga nuevamente en la torpeza (v. 9b). El poeta se imagina que estas dos virtudes se encuentran y se funden en un abrazo. Se inaugura de este modo una historia de amor simbolizado por el beso que se dan otras dos virtudes: la justicia y la paz. La justicia es más divina que humana. De hecho cuando la Gloria abandona el templo, «se alejó de nosotros el derecho / y no nos alcanzó la justicia. / Esperábamos luz y hubo tinieblas, / la claridad, y anduvimos en oscuridad» (Is 59,9). Simultáneamente, asomándose desde el cielo, la justicia se relaciona con la “verdad” que brota de la tierra (v. 12). La verdad es un don mesiánico, que en el período posterior al destierro es llamado “Germen” (Jr 23,5; Za 3,8; 6,12). Es decir, la tierra está tensa hacia el cielo, y éste se comunica con la tierra. El mundo que se está gestando es conforme al diseño divino: un reino «de verdad y de justicia, de amor y de paz».

El eje vertical tierra-cielo del v. 12 se prolonga en el v. 13, aunque alterando el orden: cielo-tierra. La cosecha de virtudes se traduce en dones concretos. Basta con que Yahvé dé una sencilla orden para que el cielo conceda el don de la lluvia a la tierra: la prosperidad o el bien genérico es algo tan concreto como la lluvia, tan necesarias en la abrasada geografía de Palestina. La tierra responderá al

don del cielo produciendo una abundante cosecha (v. 13). Se cierra el ciclo de la gracia y de la respuesta humana tal como había sido diseñado por Is 55,10-11.

El mundo ya está pacificado con Dios y Dios con el mundo. Ya está preparado para la teofanía solemne de Yahvé. Dios no aparece solo: le precede en la vanguardia Justicia y en retaguardia Belleza. Podemos aceptar esta segunda personificación si leemos el vocablo hebreo con la ayuda del ugarítico. Hay quien supone que camina en retaguardia Paz o Salvación, pero para esta lectura hay que corregir el texto consonántico hebreo. Yahvé se pasea libremente por nuestra tierra, que es su tierra, porque en ella ha puesto su morada: «La Gloria morará en nuestra tierra» (v. 10b). La bondad que Dios ha mostrado a “su tierra” (v. 2a) se torna en belleza, seguidora de las huellas divinas.

Nuestro Juan de la Cruz capta la voz de la creación transformada por el paso divino y nos regala la siguiente estrofa:

«Mil gracias derramando  
pasó por estos sotos con presura,  
y, yéndolos mirando,  
con sola su figura,  
vestidos los dejó de hermosura».

Así «el pueblo que andaba a oscuras / vio una luz grande. / Los que vivían en tierras de sombras, / una luz brilló sobre ellos. / Acrecentaste el regocijo, / hiciste grande la alegría. / Alegría por tu presencia, / cual la alegría en la siega, / como se regocijan / repartiendo el botín» (Is 9,1-2).

\* \* \*

El pueblo de Dios aún está de camino; aún es peregrino. Sin duda que a lo largo de la historia ha experimentado la bondad de Dios. Tiene conciencia de su pecado, pero también de la misericordia de Dios, muy superior a su justicia. Cuando la situación presente es adversa, y la oración se torna súplica o se vierte en pregunta, es necesario que el pueblo de Dios repase el pasado en cierto modo glorioso y, sobre todo, espere en el futuro, porque Dios “está cerca”, «es decir, no es música del futuro para una época futura de la humanidad, sino

que la ayuda divina es un visitante excelso y extranjero, pero glorioso, que está llamando ya ahora y hoy a nuestra puerta y que desea entrar a donde estamos nosotros. Entendámoslo bien: la ayuda de Dios no es un consuelo que nos haga pensar en la eternidad, sino que es como una tormenta que llega desde la eternidad e irrumpe en nuestro tiempo. Están cayendo ya las primeras gotas de esa tormenta, que trae bendición y solaz. La ayuda de Dios está cerca, porque es una ayuda» (K. Barth, citado por Kraus, II, 269-270). El pueblo de Dios se mueve, en definitiva, entre el “ya sí” y el “todavía no” de la salvación, hasta que llegue el día definitivo de la nueva ciudad y del nuevo templo. El presente poema es apto para que ore con él el pueblo peregrino de Dios hasta que llegue la restauración definitiva.

### III. ORACIÓN

«Perdona, Señor, la iniquidad de tu pueblo y muéstranos tu misericordia, que nos guíe por el camino de la paz, yendo por delante la justicia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,319).

## SALMO 86 (85)

### ORACIÓN EN LA CONTRARIEDAD

---

<sup>1</sup> *Oración. De David.*

Presta oído, Yahvé, respóndeme,  
que soy desventurado y pobre;

<sup>2</sup> guarda mi vida, que yo te amo,  
salva a tu siervo, confío en ti \*.

Tú eres mi Dios, <sup>3</sup> tenme piedad,  
pues clamo a ti todo el día;

<sup>4</sup> anima la vida de tu siervo,  
pues por ti suspiro, Señor.

<sup>5</sup> Tú, Señor, eres bueno e indulgente,  
rico en amor con los que te invocan;

<sup>6</sup> Yahvé, presta oído a mi plegaria,  
atiende a la voz de mi súplica.

<sup>7</sup> Te invoco el día de la angustia,  
pues tú me sabes responder;

<sup>8</sup> Señor, ningún dios como tú,  
no hay obras como las tuyas.

<sup>9</sup> Todas las naciones que has hecho  
se postrarán ante ti, Señor \*;

<sup>10</sup> pues eres grande y haces maravillas,  
tú solo eres Dios.

<sup>11</sup> Muéstrame, Yahvé, tu camino,  
que recorreré con fidelidad;  
concentra toda mi voluntad  
en la adhesión a tu nombre.



**<sup>12</sup> Gracias de corazón, Señor, Dios mío,  
daré gloria a tu nombre por siempre,**

**<sup>13</sup> pues grande es tu amor conmigo,  
me has librado de lo hondo del Seol.**

**<sup>14</sup> Oh Dios, los arrogantes me atacan,  
una turba de violentos acecha mi vida,  
y no te tienen presente.**

**<sup>15</sup> Pero tú, Señor, Dios clemente y compasivo,  
tardo a la cólera, lleno de amor y fidelidad,**

**<sup>16</sup> ¡vuélvete a mí, tenme compasión!  
Da fuerza a tu siervo,  
salva al hijo de tu sierva.**

**<sup>17</sup> Concédeme una señal propicia:  
que mis adversarios vean, confundidos,  
que tú, Yahvé, me ayudas y consuelas.**

V. 2 «confío en ti. Tú eres mi Dios » conj. ; «Tú eres mi Dios, que confía en ti» hebr.

V. 9 El hebr. completa: «y glorificarán tu nombre»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

En el centro de la pequeña colección de salmos atribuidos a “los hijos de Coré” (Sal 84; 85; 88; 89), el título del Sal 86 asigna el poema a David, y añade que es una oración. Es el único salmo del tercer libro del Salterio que menciona a David en el encabezamiento. Esta atribución, difícilmente defendible desde el vocabulario del salmo, se debe a su carácter antológico, que induce a Duhm a tildarlo de «mosaico de citas». Se advierte, efectivamente, una dependencia de cinco fuentes al menos: v. 4 = Sal 25,1; v. 11 = Sal, 27,11; v. 14 = Sal 54,5; v. 15 = Ex 34,6; v. 16 = Sal 25,23. La NBJ anota: «Composición del período helenista, sin mucha unidad literaria, que refleja el ánimo de los judíos piadosos, precursores de los asideos de la época macabea» (p. 760). Ciertamente es que el salmo ofrece indicios razonables para aceptar la anotación de la NBJ: las cuatro veces que aparece la raíz *hṣd* (=amor leal, cf. vv. 2.5.13.15), la petición de piedad por parte de Dios: «tenme piedad» (v. 3.16), la insistencia para que Dios, fuente de salvación, escuche y responda (vv. 1.5.7.16), son temas propios de la

espiritualidad de los judíos piadosos. Pero los motivos de la súplica son muy variados y tan genéricos que valen para el tiempo de la época macabea y para otros tiempos. Esos motivos se adecuan tanto a la persecución cuanto a la calumnia, a una desgracia nacional o a una penalidad íntima, etc. Alguno estudioso (Dahood) se fija en el nombre divino “Adonay”, característico del poema (vv. 4.5.8.9.12.15), y en el siervo que habla: “tu siervo” (vv. 2.4.16) para llegar a la conclusión de que el salmo es una carta que el vasallo escribe al soberano, presentándole los males que le afligen. Si esta hipótesis es válida, da razón del tono confidencial del poema, de su lenguaje directo y personal, a la vez que permite buscar otro tiempo y circunstancias para datar este salmo, o al menos su núcleo más antiguo. Una vez más llegamos a resultados ya conocidos: que el título sálmico es poco útil para fijar su origen, que es imposible fecharlo con precisión, que, como veremos, no es fácil catalogarlo en un género determinado.

«La falta de originalidad no significa ausencia de inspiración o de una genuina religiosidad. El recurso a un lenguaje ya fijado por la tradición denota no sólo el respeto a una norma propia del estilo ‘litúrgico’, sino que también permite al orante situar su experiencia personal en el contexto más amplio de la comunidad cultural, sirviéndose de sus modos expresivos y de sus formas de pensamiento. Tal es, en el Nuevo Testamento, el caso del *Magnificat*, al que no se puede reprochar un defecto de verdaderos y auténticos sentimientos, aunque sus expresiones literarias no sean originales» (Lancellotti, 572). Algo así sucede con este poema: muchos de sus motivos son tópicos, sus expresiones familiares, su lenguaje estereotipado, etc.; sin embargo, es portador de una gran intensidad emotiva, de un ardiente y afectuoso desahogo ante Dios, tanto que puede ser considerado un «bello modelo de plegaria» (Calès). Esta oración recorre un itinerario que va desde la profunda desolación al abandono confiado.

«Si el orante quiere salir de su oración con tranquilidad y confianza, entonces los recursos de su expresión poética son los más adecuados» (Núñez, 397). Destacan entre éstos los nombres de Dios y las motivaciones. Los múltiples y variados nombres divinos (diecinueve veces en tan sólo diecisiete versos), frecuentemente en vocativo, dan la sensación de una presencia envolvente. Es frecuente que una petición esté acompañada de su correspondiente motivación. ¿Quiere el autor justificar cada una de sus peticiones o pretende mover y con-

mover a Dios con sus argumentos? Cuatro motivaciones se refieren al orante, caracterizándole como pobre y creyente (vv. 1.2.3.4); otras cinco se refieren a Dios (vv. 5.7.9.12.17), presentándole como un Dios grande que perdona y auxilia. La secuencia de las motivaciones da como resultado una plegaria casi litánica, apta para dar paz e infundir confianza.

No es nada fácil catalogar este salmo. He aludido a la hipótesis de Dahood: el salmo sería una carta que el vasallo dirige al soberano. Aunque existan paralelos fuera de la Biblia, la fraseología es genérica y tanto el vocabulario como la semántica tienen su propia autonomía bíblica. A primera vista parece que se combinan tres géneros literarios: la súplica (vv. 1-7.14-17), la alabanza himnica (vv. 8-11) y la acción de gracias (vv. 12-13). No puede negarse que el poema es una súplica e incluso una doble súplica (vv. 1-7 y 14-17), separada por un himno y una acción de gracias (vv. 8-13). Lo normal en los salmos de súplica es que la acción de gracias se deje para el final. Siempre es posible manipular el texto, tal como nos ha llegado, y unir las dos súplicas, decir que la “segunda súplica” es una glosa, hablar de dos composiciones originales artificiosamente unidas, etc. Lo mejor, sin embargo, es atenernos al poema tal como nos ha llegado. Existen estudios minuciosos, y convincentes, de la estructura de este poema, que detectan en él una construcción quiástica y concéntrica. El “nombre” de Dios ocupa el centro del poema: «glorificar tu nombre» (v. 9) – «la adhesión a tu nombre» (v. 11) – «glorificar siempre tu nombre» (v. 12). Es decir, el tema del “nombre” figura en la estrofa central del salmo (vv. 8-13). Una amplia lista de otros indicios estructurales, que dan una sólida unidad al poema, permite dividir esta *súplica con acción de gracias* de modo concéntrico, según el esquema siguiente:

A) Súplica inicial: «Presta oído, Yahvé, respóndeme» (vv. 1-7).

B) Himno de acción de gracias (vv. 8-13).

A) Súplica final: «Tenme compasión» frente a los enemigos (vv. 14-17).

## II. COMENTARIO: **Glorificación del nombre**

La presencia de Dios, con sus nombres, llena todo el salmo. Acaso la presencia de Adonay en concurrencia con Yahvé sea indicio de transición de un nombre a otro. Posteriormente se impondrá el recur-

so al Nombre, sin más, para aludir a Yahvé. En todo caso la presencia del Nombre en el centro del salmo y su triple repetición me inducen a ofrecerlo como título del comentario.

*2.1. Súplica inicial: «Presta oído, Yahvé, respóndeme» (vv. 1-7).* El orante se presenta en su condición de humillado (“desventurado”) y menesteroso (“pobre”). Añade que es “amigo” de Dios, es decir, que ha mantenido su amor leal a Dios, tal como pide el tratado de alianza; que es un “siervo” de Dios, al que se dedica totalmente, como Abrahán o Moisés, por ejemplo; que es, en fin, un creyente que se fía plenamente de Dios y confía en él. Éstas son las credenciales para dirigirse a los oídos divinos y también a sus labios, esperando ser escuchado y que su súplica sea respondida: «Presta oído, Yahvé, respóndeme» (v. 1a). En paralelo con este primer verso, el v. 6 reitera: «Yahvé, presta oído a mi plegaria, / atiende a la voz de mi súplica»; y el v. 7 completa: «Te invoco el día de la angustia, / pues tú me sabes responder».

El rostro de Dios es descrito progresivamente. En relación con el “siervo” es el Señor: “mi Señor” (vv. 2.3.4.5: Adonay). Es un Dios “bueno”, con una clara alusión a la experiencia del desierto (cf. Ex 34,6). Su bondad le predispone a perdonar: es un Dios indulgente (v. 4b): «Dios –escribe Jacquet– se revela mejor, en lo que concierne a su naturaleza, en su incansable misericordia que en su omnipotencia» (II, 650). El amor leal del suplicante es un pálido reflejo del amor leal de Dios: es “rico en amor” o “todo amor” con los que le invocan (v. 5b). Es un Dios que escucha y que responde (vv. 1 y 6-7) con acciones concretas, objetos de la súplica.

Las peticiones son tópicas («presta oído, respóndeme, guarda mi vida, salva...»). Resalto, sin embargo, estas peticiones: «Tenme piedad» (v. 3a), es decir, inclínate hacia mí que yo estoy humillado; muéstrame tu benevolencia (tu gracia) que yo soy un menesteroso. El orante le pide que Dios le anime la vida, mientras el suplicante levante el cuello o el aliento (tal vez como gesto de súplica) hacia Dios. Es la imagen que en la NBJ es traducida por el “suspiro”: «Anima la vida de tu siervo, / pues por ti suspiro, Señor» (v. 4). Estas súplicas son formuladas desde la angustia (v. 7), y el clamor se prolonga a lo largo del día (v. 3). La esperanza de la respuesta señala el final de la estrofa, tal como había comenzado: «Respóndeme (v. 1)..., dignate responderme» (v. 7). Una confianza de esta índole, cuando el orante está redu-

cido a la angostura, sólo puede fundamentarse en la bondad e indulgencia de Adonay (v. 5). Si Dios actúa, el orante glorificará el nombre de Dios (vv. 9 y 12), como se dirá en la estrofa segunda, cuando otros ni siquiera tienen presente el Nombre santo (v. 14).

2.2. *Himno de acción de gracias* (vv. 8-13). Por la vertiente de la primera súplica ascendemos a la cumbre espiritual del himno eucarístico (vv. 8-13); desde aquí descenderemos a los afanes de los días difíciles a través de una segunda vertiente: la de la segunda súplica. En la cima espiritual se yergue majestuosa la profesión de fe, eco de la que proclama Ex 15,11: «¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?» Nada y nadie que no sea Dios es Dios. Ninguno de los dioses venerados en otras naciones es poderoso como Dios; por tanto no son Dios. Ninguno es autor de obras salvíficas, ni protagonista, por ello, de una historia de salvación. La unicidad de Dios y la inutilidad del resto de los dioses no permiten comparar a Yahvé con los dioses (cf. Sal 18,32; 35,10; 40,6; 71,19; etc.).

Las naciones no son hechura de sus dioses, sino creación de Yahvé. Día llegará en que le reconocerán como a su único Dios y soberano, y se convertirán a Yahvé, tal como describen los tres verbos que vienen a continuación. Las naciones *vendrán* a Sión, sede de la presencia divina (cf. Is 2,15); los conversos *se postrarán* ante Yahvé: se doblarán sobre sí mismos, hasta que la frente toque el suelo, como signo de sumisión y de aceptación del Dios de Israel. Mediante el gesto de postración ante Yahvé el converso reconoce la importancia que tiene el único Dios, glorifica su nombre santo (v. 9). El gesto acaso vaya acompañado de las palabras que vienen a continuación: «Tú eres grande y haces maravillas, / tú solo eres Dios» (v. 10). Jeremías se hace eco de esta fe monoteísta y proclama: «No hay como tú, Yahvé, / grande eres tú, / y grande es tu Nombre en poderío. / ¿Quién no te temerá, Rey de las naciones? / Porque a ti se debe todo eso. / Porque entre todos los sabios de las naciones / y entre todos los reinos / no hay nadie como tú» (Jr 10,6-7). El Apocalipsis, por su parte, da cabida al v. 9 en el himno de 15,3-4, entonado por aquellos que han triunfado de la Bestia.

Una petición precede a la acción de gracias: «Muéstrame, Yahvé, tu camino...» (v. 11). Es el camino de la alianza, de los mandatos y preceptos de Dios, celebrado ampliamente por el Sal 119; es un camino que el orante, antes de entonar su acción de gracias, quiere reco-

rrer con fidelidad, una de las virtudes de la alianza. «La fidelidad es la constancia fiel concedida y otorgada por Yahvé para que sus fieles vivan y guarden la comunión del pacto con Dios (cf. Sal 26,3)» (Kraus, II, 276). El salmista quisiera disponer de un corazón unificado e indiviso para poder amar a Dios “con todo el corazón” (Dt 6,5), porque un corazón dividido puede ser sede de dos señores (cf. Sal 12,3; 19,13; 51,14). Es el corazón propio de la nueva alianza prevista por Jeremías y por Ezequiel (Jr 31,31-34; Ez 36,24-27). Con la fidelidad otorgada y con el corazón unificado, el orante se adherirá al nombre divino, a Dios, que es el modo sublime de temerle, no porque nos castigue, sino porque nos ama.

Del corazón unificado brota una acción de gracias “de todo corazón” (v. 12), dirigida a mi “Dios y Señor”. La voz agradecida del salmista se une a la voz de todos los pueblos para dar importancia al único que tiene importancia: al Nombre santo. Es una acción de gracias iniciada en el tiempo, pero tocada de eternidad, sea que entendamos el vocablo hebreo como adverbio –«daré gracias a tu nombre por siempre»– sea que lo interpretemos como sustantivo en vocativo –«daré gracias a tu nombre, ¡oh Eterno!»–. El motivo de la acción de gracias es doble. Ante todo, el inmenso amor leal de Dios: «pues grande es tu amor conmigo» (v. 12b). Este motivo relaciona el himno eucarístico con la súplica desde dos perspectivas: el orante se ha presentado como amigo («yo te amo», v. 2a) y ha apoyado sus peticiones en el gran amor de Dios, «bueno e indulgente, rico en amor con los que te invocan» (v. 5). El segundo motivo es más personal: la grandeza del amor de Dios llega hasta las profundidades del abismo del que arranca al orante (v. 13). Ignoramos si el abismo alude a un peligro mortal o a las tribulaciones de la vida. Lo cierto es que el gran amor de Dios llega hasta el ámbito en el que reina el abandono de Dios y la muerte. El poema, llegados a esta segunda parte, se transforma en un himno de fe y de confianza.

2.3. *Súplica final: «Tenme compasión» frente a los enemigos* (vv. 14-17). Por la vertiente de la súplica (vv. 1-7) escalamos a la cumbre del himno eucarístico (vv. 8-13); ahora bajamos de esa cumbre por la otra ladera, la de una nueva súplica (vv. 14-14). En el camino de descenso nos esperan altivos, o arrogantes, los enemigos (v. 14), descritos como en el Sal 54,5, a cuyo comentario remito. Resalto tan sólo que no se

unen al coro universal que glorifican el Nombre, sino que pretenden silenciar la voz del orante, que da importancia al único Nombre. Son tan altaneros, que no tienen en cuenta el Nombre: son a-religiosos.

Dios no es tenido en cuenta por los insurgentes, pero atañe al salmista; atañe también para los atacantes. Para el salmista es el Dios conocido desde antiguo (Ex 34,6) y definido como un Dios de ternura maternal; un Dios que se inclina benévola­mente ante sus hijos (es un Dios de gracia); un Dios que es todo amor –repite el poeta, cf. v. 5– a la vez que es fidelidad, virtud que, junto con el amor leal, es propia de la alianza; es, finalmente, lento a la ira, porque prefiere el perdón al juicio. De acuerdo con esta descripción de Dios, el salmista le pide que gire su rostro hacia él, conforme a la bendición de Nm 6,25-26: «Que Yahvé te bendiga y te guarde; / que ilumine Yahvé su rostro sobre ti y te sea propicio; / que Yahvé te muestre su rostro y te conceda la paz». Si Yahvé mira al salmista, lo llenará de su poder divino haciéndole triunfar sobre sus enemigos: «Da el triunfo a tu siervo», podemos traducir (v. 16b). El orante fundamenta su petición precisamente en su condición de siervo, tal como se presentó desde el principio del salmo (vv. 2.4), con un mérito ahora añadido: es siervo nacido en esclavitud, hijo de una esclava. Adonay ha sido y es su único Señor (como Ismael, por ejemplo, con relación a Abrahán). Es “esclavo de Yahvé” no sólo por inclinación o celo, sino por nacimiento y condición: por naturaleza. ¿No ha de mirar el Señor por uno de sus siervos? Sin duda que el Dios benevolente se inclinará hacia su esclavo y con su mirada radiante dará el triunfo y librará de sus enemigos al hijo de su esclava (v. 17).

Esta proclamación de fe y expresión de esperanza requiere la ratificación de un “signo”. El salmista, como Gedeón (cf. Jc 6,17), pide un signo procedente de la bondad divina, “una señal propicia”. Puede ser un oráculo que le anuncie la liberación y le confirme su esperanza, o puede ser un milagro parecido a los del éxodo (en el v. 10 Dios era denominado “hacedor de maravillas”, con alusión al éxodo). El signo pedido será para el salmista un anticipo de la ayuda y del consuelo, de confusión y de vergüenza para los enemigos. Éstos no tuvieron en cuenta el Nombre; han de experimentar que el Nombre cuenta para confusión de los orgullosos.

\* \* \*

El que pase apresuradamente por este salmo, porque ya se conoce muchas de sus formulaciones, porque le suena a algo repetitivo, rancio y antiguo, no puede orar con él. No es necesario andar constantemente en busca de novedades, de fuerzas creativas, para orar con autenticidad e incluso con originalidad. El pueblo de Dios es peregrino –decía al comentar el salmo anterior– y es heredero de una rica tradición. El siervo, esclavo de su Señor, sabe que pertenece a la comunidad de la alianza. Si dice de sí mismo que es amigo de Dios, se debe a que, previamente, ha conocido el amor leal de Dios hacia él; incluso lo confiesa con fórmulas consagradas por el uso tradicional. La religiosidad y su expresión no necesitan ideas nuevas, y mucho menos palabras nuevas, sino tener un corazón unificado que afirme solamente a Dios como a su Señor. Es el Señor, y su santo Nombre, el centro de la existencia creyente y el punto de convergencia de todos los pueblos. Nada nuevo decimos cuando, día tras día, oramos con estas palabras: «Santificado sea tu Nombre». Algo de esto sucede con este salmo, con el que podemos cultivar una oración sosegada, llena de paz y de esperanza, como decía el presentar este poema.

### III. ORACIÓN

«Alegra, Señor, el rostro de tu familia, y arranca nuestra alma de las garras del infierno, para que, protegidos por la contemplación de tu rostro, pisoteemos espiritualmente el poderío de la carne. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 322).





**SALMO 87 (86)**  
**SIÓN, MADRE DE LOS PUEBLOS**

*<sup>1</sup> De los hijos de Coré. Salmo. Cántico.*

**¡Está enclavada entre santos montes!**

**<sup>2</sup> Prefiere Yahvé las puertas de Sión  
a todas las moradas de Jacob.**

**<sup>3</sup> Maravillas se dicen de ti,  
ciudad de Dios:**

*Pausa.*

**<sup>4</sup> «Yo cuento a Rahab y Babel  
entre los que me conocen.  
Filisteos, tirios y etíopes  
han nacido allí».**

**<sup>5</sup> Pero de Sión se ha de decir:  
«Todos han nacido en ella»,  
la ha fundado el propio Altísimo.**

**<sup>6</sup> Yahvé escribirá en el registro de los pueblos:  
«Fulano nació allí»,**

*Pausa.*

**<sup>7</sup> y los príncipes \*, lo mismo que los hijos,  
todos ponen su morada en ti.**

---

V. 7 «príncipes» mss y versiones; «cantores» TM (confusión de dos letras casi idénticas) –«todos ponen su morada» griego; «todas mis fuentes (están en ti)» hebr. (mal vocalizado). Dios registra a los príncipes extranjeros en calidad de hijos (lit. «engendrado») de Sión. Otra traducción posible: «Cantarán y danzarán / los que en ti fueron humillados»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Temáticamente este poema se relaciona con otros salmos que celebran a Sión: son *cánticos de Sión* (Sal 46; 48; 84; 122). No es suficiente catalogar un poema para poder entenderlo. De hecho las diferencias entre este salmo y otros cánticos de Sión son notorias. Hay quien dice que «el Sal 87 es una de las piezas más extraordinarias del Antiguo Testamento, y sus paralelos hemos de buscarlos fuera del Salterio» (Alonso-Carniti, II, 1123). La profecía nos brinda espléndidos ejemplos de la importancia de Sión. Es foco de atracción de todos los pueblos que, en marcha ascensional, se encaminan hacia Sión, de donde sale la ley y la palabra profética (Is 2,2-5); pero los que suben al monte santo son extranjeros, no ciudadanos. Su horizonte es universal, de modo que naciones de todas las lenguas acudirán a la ciudad de Dios en peregrinaciones periódicas (Is 66,18.21). Allí rendirán homenaje al Señor, y si no lo hacen serán castigados con la sequía (Za 14,16-19). Una calzada unirá a Egipto con Asiria, «y los egipcios con los asirios darán culto al Señor»; Egipto «será mi pueblo»; Asiria, «obra de mis manos, e Israel, mi heredad» (Is 19,23-25). El Sal 87 remite a la profecía, aunque ésta no sea oración.

Sión tiene una grandeza excepcional. Es la ciudad fundada por Dios en persona (v. 1b) y fundamentada sólidamente por el Altísimo (v. v. 5b). Yahvé ha dejado en ella destellos de su santidad (v. 1b) y ha mostrado un amor preferencial por su ciudad (v. 2), a la vez que dice maravillas de ella (v. 3). La maravilla sorprendente que dice (Dios) o se dice es que la ciudad de Dios es madre de todos los pueblos. El poeta no llama directamente “madre” a Sión, como pretenden la traducción griega de los LXX y algún comentarista actual: «Pero a Sión la llamo madre» (v. 8; Kraus, II, 279s); sin embargo, por tres veces insiste en el tema de los que han nacido en ella (vv. 4.5.6). En su condición de madre acoge a sus hijos dispersos por los cuatro puntos cardinales: Egipto al Oeste, Babilonia al Este, Tiro (Fenicia) al Norte, Etiopía al Sur, (Filisteia en el suroeste). En el centro, la madre: Sión. El Fundador de la ciudad inscribirá a cada uno de los pueblos en el libro de los ciudadanos (vv. 4 y 6), y todos, nobles y plebeyos, ejercerán el derecho de tener su morada en la metrópoli.

Si nos atenemos a las naciones mencionadas en el poema, es notoria la ausencia de Asiria y la categoría de figura emblemática dada a

Babilonia. Lo cual puede significar que Asiria ya no existe y que Babilonia ha dejado de ser el imperio destructor que fue. Es decir, el poema pudo ser uno de los textos litúrgicos del segundo templo, y heredero de la perspectiva mesiánico-escatológica propia de la profecía anteriormente mencionada (Is 2, p.e.). Querer saber con qué motivo se compuso, en qué fiesta o circunstancia fue utilizado, qué celebra históricamente, etc., es demasiado pretencioso.

El texto original presenta no pocas dificultades que afectan al significado de vocablos, a la construcción sintáctica, a la secuencia de versos... Recurrir a la conjetura o desplazar versos de un lugar a otro puede ser ingenioso, pero daría como resultado un poema distinto. Es mejor intentar explicar el texto original tal como lo tenemos. La “pausa” del texto masorético parece que, en esta ocasión, está bien colocada: entre la primera y la segunda estrofa (vv. 1-3 y 4-6); el v. 7 puede ser una aclamación final; depende de cómo se traduzca. Se caracteriza la primera estrofa por un conjunto de temas urbanos: fundar, montes santos, las puertas, Sión, moradas, ciudad de Dios. Comienza y termina con un vocativo (vv. 1 y 3b). El nacimiento vertebró la segunda estrofa (vv. 4.5 y 6). Comienza con la nominación de los que reconocen a Yahvé (v. 4) y finaliza con la escritura de los nominados en el registro de los pueblos (v. 6). El v. 7 es conclusivo. El poema tiene una estrofa dedicada al lugar (vv. 1-3) y otra a la metrópoli (vv. 4-6.7).

## II. COMENTARIO: **Sión, ciudad de Dios y metrópoli**

Sión es inseparable de Yahvé tanto en el espacio como en el tiempo: es la sede del templo y de la monarquía, de la casa de Dios y de la casa de David. Es la “ciudad de Dios” (v. 3). Cuando Israel adquirió conciencia de que fuera de Yahvé no existe ningún otro Dios, la ciudad de Dios dilata sus espacios para convertirse en ciudad madre de otros pueblos, en metrópoli. Son los dos temas relacionados entre sí y unificados en este poema.

*2.1. Sión, la ciudad de Dios.* El poeta tiene ante sí una ciudad que no puede mirar sino con sorpresa y con admiración: «¡Está enclavada entre santos montes!» (v. 1b). Los monarcas y conquistadores fundan ciudades y les imponen su nombre, para mayor gloria del funda-

dor. Jerusalén, históricamente jebusea, tiene un origen teológico distinto: ha sido fundada por Dios: «El Señor fundó Sión» (Is 14,32). Otro tanto sucede con la ciudad reconstruida (cf. Is 54,11). El poeta canta a la ciudad fundada por él (por Dios). Es un primer motivo de sorpresa y de admiración. El segundo motivo es el lugar que esta ciudad ocupa: “entre santos montes”; son montes santificados previamente por la presencia divina. Entre los montes santos, “montes primitivos”, morada de suyo de los dioses, emerge con singularidad excepcional el monte de Sión. Todos los altos, lugares de culto cananeo, han sido destruidos, y sobre sus ruinas se levanta el santuario de Sión en Jerusalén. Es posible que el poeta considere santos los montes que rodean a Jerusalén, porque participan de la santidad del santuario. Son dos motivos de admiración y de sorpresa para que el poeta se dirija a la ciudad de forma admirativa y en vocativo: «¡Por él fundada entre montes santos!».

Un nuevo motivo de admiración, el tercero, es el amor que Dios tiene por Sión, por sus puertas, como metonimia para aludir a toda la ciudad (cf. Sal 9,13; 24,7-9; 122,2). El Sal 132,13-14 es más explícito: «Pues Yahvé ha escogido a Sión, / la ha querido como sede para sí: / ‘Aquí está mi reposo para siempre, / en él me instalaré que así lo quiero». ¿Continúa la antigua polémica entre Jerusalén y los santuarios del Norte, que eran de ascendencia patriarcal? ¿Se inicia una nueva polémica entre Sión y los lugares de culto samaritano, en la perspectiva del posexilio? Lo sorprendente, y motivo de admiración, es el amor a esta criatura que es Sión: un amor incomparablemente mayor que el que le vincula a cualquier otro ser (cf. Sal 47,5; 76,68; 103; 146,8).

El Señor mismo se une a la admiración del poeta relatando las maravillas de la ciudad, si traducimos, como es posible, «Él (Yahvé) dice maravillas de ti». La ciudad del Emmanuel, la ciudad del “Dios-está-allí” (Ez 48,35b), reverbera la gloria divina –la manifestación de Dios y de su misterio–, de modo que con el Tercer Isaías se le puede interpelar de este modo: «¡Arriba, resplandece que ha llegado tu luz, y la gloria de Yahvé sobre ti ha amanecido!» (Is 60,1). Las maravillas que se dicen, o que Yahvé mismo dice, vienen a continuación, en la segunda estrofa. De momento la estrofa ha sido una interpelación dirigida directamente a la ciudad, por medio de dos vocativos: «¡Por él fundada entre santos montes...! (v. 1b) y «Ciudad de Dios» (v. 3b). Es la suma grandeza de Sión.

2.2. *Sión metrópoli* (vv. 4-6.7). La fórmula «Fulano ha nacido allí» tiene un valor jurídico: proclama la ciudadanía de los nacidos en un determinado lugar. No son extranjeros, ni inmigrantes, ni poblaciones sometidas a prestaciones laborales; sencillamente son ciudadanos, todos con los mismos derechos y deberes. La fórmula es pronunciada por el Fundador de la ciudad: por Yahvé (vv. 4 y 6), y por una voz anónima (v. 5). Antes de que la filiación, concomitante con la maternidad, sea proclamada por primera vez, Yahvé, como si fuera el secretario curial, procede a ir llamando nominalmente a cada uno de los hijos. Todos los nombrados tienen algo en común: han sido enemigos de Israel. Ante todo los dos grandes opresores de Israel: Egipto y Babilonia, de cuyos dominios salió el pueblo del Dios en el primer y segundo éxodo. Egipto está figurado en Rahab, el monstruo marino primordial (cf. Sal 89,11; Is 30,7; 51,9). En tiempos pasados se negó a “reconocer al Señor” (Ex 5,2); ahora es nombrado en voz alta, junto con Babilonia, precisamente porque “me reconocen”, es decir, creen en Yahvé y son sus fieles como los israelitas justos (cf. Dt 11,32; Sal 9,11; 36,11). Son, por ello, ciudadanos de Sión, lo mismo que los israelitas. Filisteas, secularmente belicosos; Tiro, opulenta y soberbia; Etiopía, aventurera y poderosa; estos tres pueblos también despiertan recuerdos negativos, pero ahora todos esos recuerdos son cancelados, cuando Yahvé los llama por su nombre en esta pública convocación. Son pueblos llamados, como Israel fue llamado (cf. Is 43,1). Yahvé proclama solemnemente: estos cinco pueblos, síntesis de toda la humanidad, «han nacido allí», en la ciudad fundada por Dios entre santos montes.

Una voz anónima (¿la de un heraldo que ha escuchado el oráculo divino?) repite y difunde la proclamación divina con una breve variante: «Éste y el otro han nacido en ella»: cada uno en su singularidad y en su diversidad ha nacido en Sión. Se trate de naciones extranjeras o de judíos nacidos en la diáspora, la verdad es que cada uno de ellos, y todos ellos, tienen una ciudadanía más sublime: son hijos de Sión. Ésta, comenta la voz anónima, no sólo es la ciudad fundada por Dios (v. 1b), sino que ha sido cimentada por el Altísimo en persona (v. 5b); goza de la estabilidad y firmeza propias de Aquél que ha puesto los cimientos de la ciudad.

La fórmula de ciudadanía aparece por tercera vez (por segunda, en la palabra divina): «Éste ha nacido allí». La proclamación de ciuda-

danía se completa con la inscripción del ciudadano en el registro, en el “libro de los pueblos” (v. 6). Yahvé en persona anota los nombres de los ciudadanos, como acto complementario de la nominación anterior (v. 4). Un mundo nuevo de paz y de armonía reina en la metrópoli. Gentes de procedencia tan distinta, e históricamente beligerantes entre sí, son hermanadas en un mismo seno maternal; todo es armonía en la nueva Sión, la madre de todos.

Tan sólo queda la conclusión pertinente. Los príncipes, que representan a su respectiva nación, erigen su morada en la metrópoli, como hijos de la misma: «Y los príncipes, lo mismo que los hijos, / todos ponen su morada en ti» (v. 7). El texto hebreo, no obstante, habla de fuentes (véase nota textual), asociadas a dos participios festivos: “cantantes y danzantes”: los moradores de la ciudad festejarían el «jardín primordial» del que brotan todos los manantiales del mundo. Es un motivo afín al de Ez 47,1-12: las aguas que manan del templo discurren por el torrente Cedrón y llevan la vida al mar de las “aguas hediondas”; a lo largo de su recorrido surge la vida (cf. Za 13,1; 14,8; Ap 22,1-2). Es posible una tercera traducción del verso: «Cantarán y danzarán / los que en ti fueron humillados». Jerusalén fue vilmente humillada: fue desnudada hasta los cimientos (Sal 137,7), y con ella fueron humillados sus habitantes. Nuevamente construida y sólidamente fundamentada, los que en otro tiempo fueron doblegados cantarán y danzarán. Sería una fiesta popular a gloria del nuevo destino de Jerusalén. Sión es la ciudad de Dios y la madre de todos los pueblos.

\* \* \*

Las notas de este breve salmo pueden ser transportadas a distintos pentagramas. Basta que preceda la clave Jerusalén = Iglesia para aplicar al poema una lectura *eclesiológica*. Cito tan sólo Ef 2,19: «Por tanto ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios, pues fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con Cristo Jesús como piedra angular». La Iglesia es nuestra “madre”. La lectura de las traducciones griega y latina del v. 5, en el que, acaso por confusión fonética, leyeron «Mater Sión», está en la base de la afirmación paulina: «La Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre». Jerusalén es santa,

porque Dios ha puesto su morada en ella. Prolongando esta línea tenemos una nueva clave para leer el salmo desde una perspectiva *mariológica*, como hace la liturgia. María, como Sión, es el lugar eminente de la divina presencia; María es madre de la Iglesia, como Sión es madre de todos los pueblos. La maternidad universal de Sión, de la Iglesia, favorece una clave *ecuménica* para orar con este salmo: todos los pueblos son ciudadanos de una misma ciudad y adoradores del único Dios. Habrá que admitir la diversidad y la pluralidad cultural, para proclamar con fuerza y con gozo lo que dice el salmo: Éste y el otro, todos han nacido en ella. Son distintos aspectos, no todos, desde los que podemos orar cristianamente con este salmo.

### III. ORACIÓN

«Oh Dios, fundamento de nuestra fe, que colocas las puertas eternas –reforzadas por la justicia–, en las almas santas, cual si fueran montes excelsos, concédenos creer en ti gozosamente y confiar en nuestra redención, hecha hombre tal como lo habías prometido. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,323-324).





## SALMO 88 (87)

### LAMENTO EN LA EXTREMA AFLICCIÓN

---

*<sup>1</sup> Cántico. Salmo. De los hijos de Coré. Del maestro de coro. Para la enfermedad. Para la aflicción. Poema. De Hemán el indígena.*

<sup>2</sup> Yahvé, mi Dios salvador,  
a ti clamo noche y día;  
<sup>3</sup> llegue mi súplica a ti,  
presta oído a mi clamor.

<sup>4</sup> Porque estoy harto de males,  
con la vida al borde del Seol;  
<sup>5</sup> contado entre los que bajan a la fosa,  
soy como un hombre acabado:  
<sup>6</sup> relegado \* entre los muertos,  
como un cadáver en la tumba,  
del que nadie se acuerda ya,  
que está arrancado de tu mano.

<sup>7</sup> Me has echado en la fosa profunda,  
en medio de tinieblas abismales;  
<sup>8</sup> arrastro el peso de tu furor,  
me hundes con todas tus olas.

*Pausa.*

<sup>9</sup> Has alejado de mí a mis conocidos,  
me has hecho para ellos un horror,  
cerrado estoy y sin salida,  
<sup>10</sup> mis ojos se consumen por la pena.  
Todo el día te llamo, Yahvé,  
tiendo mis manos hacia ti.

- <sup>11</sup> ¿Haces acaso maravillas por los muertos,  
o se alzan las sombras para darte gracias? *Pausa.***
- <sup>12</sup> ¿Se habla en la tumba de tu amor,  
de tu lealtad en el lugar de perdición \*?**
- <sup>13</sup> ¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas,  
o tu justicia en la tierra del olvido?**
- <sup>14</sup> Pero yo, Yahvé, solicito tu socorro,  
con el alba va a tu encuentro mi oración.**
- <sup>15</sup> ¿Por qué, Yahvé, me rechazas,  
y ocultas tu rostro lejos de mí?**
- <sup>16</sup> Desdichado y enfermo desde mi infancia,  
he soportado tus terrores, no puedo más \*;**
- <sup>17</sup> tu furor ha pasado sobre mí,  
tus espantos me han aniquilado \*.**
- <sup>18</sup> Me anegan como el agua todo el día,  
se aprietan contra mí todos a una.**
- <sup>19</sup> Has alejado a compañeros y amigos,  
y son mi compañía las tinieblas.**

V. 6 O «libre», según griego; o bien: «[tengo] mi lecho»

V. 12 En hebreo «Abbadón» (Jb 26,6; 28,22; Pr 15,11; Ap 9,11).

V. 16 «no puedo más» conj.; hebr. ininteligible. Es posible esta traducción: «Soy un desdichado, / y muero quejumbroso; / he soportado tus terrores, / y estoy aturdido»

V. 17 «me han aniquilado» conj.; hebr. ininteligible. ¿Se ha intentado suavizar un texto pesimista?

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

El autor presenta su poema como una súplica: «Llegue mi súplica a ti» (v. 3). Es una súplica individual, a la que le faltan algunos motivos propios del género. El orante no confiesa sus pecados; sus sufrimientos, por tanto, son inmotivados o inexplicables. No aparecen los enemigos, a no ser de un modo tan indirecto que se han realizado distintos intentos para identificarlos: ¿sufre el orante una enfermedad mortal?; ¿es un leproso?; ¿acaso un marginado, algo así como un cadáver viviente, como un Job entre los hombres, que ha de vivir en el ámbito propio de la muerte?; ¿acaso ni siquiera existe un ser humano como el que suplica en este poema, sino que es un símbolo de todo un pueblo aherrojado en el sepulcro de la cautividad

Babilónica?; ¿o, más bien, el “yo” del salmo es todo ser humano que vive anticipadamente su enfermedad mortal y aun su propia muerte?; ¿será que, sin existir enemigos concretos y hostilidades precisas, la enemistad se centre en Dios? Tampoco se expone el contenido concreto de una petición, sino que ésta es muy genérica: «Presta oído a mi clamor» (v. 3b), «pero yo, Yahvé, solicito tu socorro» (v. 14). Tampoco existe la promesa de una acción de gracias, porque en el reino de la muerte, hacia donde se encamina el orante, nadie alaba a Dios. Surge, pues, esta súplica *in articulo mortis*, obedezca a una situación real o sea una ficción literaria.

Domina en el poema, la composición más tenebrosa de todo el Salterio, una amplia simbología de la muerte. Si la muerte es un *espacio*, nos sirve el verbo “en-terror”: “poner bajo tierra”. Los muertos “bajan a la fosa” (v. 5a) o son colocados en “la fosa profunda” (en las profundidades de la tierra, v. 7a), yacen en el sepulcro (v. 6b); con la vida al borde del abismo (Seol = la “no-tierra”, v. 4), tienen su morada en el “lugar de perdición” (Abaddôn, v. 12), donde reina la oscuridad más absoluta, una tiniebla tan espesa como aquella que cubría todo antes de que comenzara la vida en la tierra: «Me has echado... en medio de las tinieblas abismales» (v. 7b); son las tinieblas del no ser, de la nada, de la muerte. La muerte es *potencia y acción*: es un incendio que consume (v. 17), un oleaje que anega (v. 8b). Es otro *mundo*: una prisión sin salida (v. 9b), el “país del olvido” (v. 13b), donde los muertos olvidan (v. 13) o son olvidados (v. 6b). Los habitantes de ese mundo son los muertos (v. 6a), que yacen (v. 6b) y no se levantan, ni dan gracias a Dios (v. 11). Alejado de sus allegados (v. 9a), amigos y compañeros, el muerto tiene una horrorosa compañía: las sombras (v. 11) y las tinieblas (v. 19). A los muertos se les niega las cuatro cualidades en las que suele mostrarse Dios: su misericordia, su fidelidad, su justicia y sus prodigios (vv. 12-13). A cambio, se les hacen familiares otras cuatro cualidades: el furor, el oleaje (v. 8a), el incendio y el terror (v. 17). Este mundo tan tétrico y tenebroso se adentra en el interior del orante y genera quejas, temores, aturdimiento (v. 17); la sensación de haber sido rechazado por Dios y de que Dios haya ocultado su rostro al orante (v. 15). El resultado final es éste: «¡Estoy harto de males!» (v. 4). Una tenue luz, sin embargo, inspira la oración y sostiene la esperanza: «Pero yo, Yahvé, solicito tu socorro, / con el alba va a tu encuentro mi oración» (v. 14).

Pese a la insistencia de la queja y a la falta de elementos propios de la súplica, el poema no es algo desorganizado, sino que el movimiento lírico tiene una firme estructura. Los vv. 2-3 presentan los motivos propios de la introducción a la súplica (cf. Sal 17,1; 61,2...). El cuerpo de la súplica comienza con una preposición causal: “porque” (v. 4). En la primera estrofa (vv. 4-8) domina el tema de la fosa, formando una inclusión menor entre los vv. 5 y 7. Sin abandonar la “tumba” (vv. 6 y 12), la acción de la segunda parte se pone en marcha con el v. 9, que se repite temática y en gran parte verbalmente en el v. 19. Alejado de los allegados y aprisionado, el orante formula a Dios una serie de preguntas que se forjan en el interior de la tumba y finalizan con una leve esperanza (v. 10). Es la segunda estrofa (vv. 9-14) –primera de esta sección–. Los dolores psicológicos o espirituales y la experiencia de la cólera divina se reservan para la tercera estrofa (vv. 15-18) –segunda de la sección–, cuyos dos últimos versos remiten al v. 8, el último de la primera estrofa. Finaliza el salmo con el estribillo con el que se iniciaba la segunda sección (vv. 9 y 19). Esquemáticamente éste es el mapa que presenta el salmo:

- Súplica introductoria (vv. 2-3).
  - A) Canción ante el sepulcro (vv. 4-8).
  - B) Canción desde el sepulcro.
- Estribillo: prisión de soledad (v. 9).
  - Primera estrofa: el silencio del sepulcro (vv. 10-14).
  - Segunda estrofa: el silencio de Dios (vv. 15-18).
- Estribillo: prisión de soledad (v. 19).

## II. COMENTARIO: Súplica «In Articulo Mortis»

No insisto en lo poco, o nada, que nos ayudan los títulos para la comprensión del salmo. Según el título de este poema, estamos ante un “salmo” y ante un “poema” de tipo sapiencial, compuesto por un cananeo, un aborigen (ezrajita), cuyo nombre es Hemán, un sabio cananeo (1 R 5,11), y también uno de los sabios levitas designado para el servicio musical del templo (1 Cro 15,17), según 1 Cro 6,22 un descendiente de Coré; según 1 Cro 2,6, hijo de Zéraj. El poema tal vez era ejecutado sirviéndose de dos melodías conocidas en cierto tiempo: “la enfermedad” y “la aflicción”. Todos estos datos, complejos y

también contradictorios, de poco nos sirven para comprender el salmo. El cántico o la súplica fue entonado o formulado por alguien que se hallaba “in articulo mortis”. El autor «puede gozar de buena salud mientras compone su oración para la hora de la muerte», escribe Alonso (Alonso-Carniti, II, 1132).

2.1. *Súplica introductoria* (vv. 2-3). Aunque los motivos de la invocación introductoria nos resulten conocidos (cf. Sal 18,7), en el presente poema tienen un valor propio. La vida está en peligro mortal inminente. El que así se encuentra puede optar por la desesperación, porque «toda desesperación es de naturaleza religiosa» (Th. Mann); puede darse a la oración, y orando morirá. El orante ora al Dios de la historia santa, a Yahvé, consciente de que está vinculado con él y con la salvación que espera. No duda en llamarle “mi Dios salvador”. Día y noche, sin interrupción, clama a Dios o vocifera hacia él, con la secreta esperanza de que, si no él mismo, al menos su plegaria llegue a la presencia divina; de que Dios ponga su mano en el pabellón de la oreja y escuche no ya el susurro, sino el clamor vociferante propio del dolor desesperado: «Presta oído a mi clamor» (v. 3b). El orante no vacila en dirigirse a un Dios lejano y enojado, porque ese Dios es su interlocutor y ha de ser un Dios accesible. «El más lúgubre de los salmos del Antiguo Testamento se caracteriza por la certeza: ¡Tú eres el ‘Dios de mi salvación’!» (Kraus, II, 291). Si ese Dios no salva, nadie podrá salvar.

2.2. *Canción ante el sepulcro* (vv. 4-8). El orante necesita la certeza que acaba de proclamar «porque está harto de males» (v. 4a). El oído no se cansa de oír, ni el ojo de ver (Qo 1,8), ni el rico de sus riquezas (4,8), ni el codicioso de su dinero (5,8); el orante se ha saciado de vivir muriendo y de morir viviendo. Lo tremendo es que despojarse de su hartura es la mayor desgracia. Vive muriendo, con la vida pendiente de un hilo, “al borde del Seol” (v. 4b). Tasada la vida del orante, su valor no se paga ni siquiera con “cacharros de loza” (Lm 4,2), sino que es un material desechable: vale tanto como uno que baja a la fosa (v. 5a), o, con otra acepción, el nombre del orante ya está escrito en el libro de los muertos, es uno de ellos. El que antes fuera un hombre robusto, ahora carece de fuerzas, está acabado (v. 5b). Ha sido mortalmente herido en el campo de batalla; el lugar más adecuado para él es una cama entre los heridos desahuciados, prácticamente entre

los muertos. Más aún, es uno de los caídos en la guerra, un ajusticiado o un asesinado. Tiene suficiente con una fosa común que acoja sus despojos: «Relegado [tengo mi cama] entre los muertos, / como un cadáver [un caído] en el sepulcro» (v. 5b). Los muertos ya no son de este mundo, ni Dios tiene relación alguna con ellos: Dios los olvida. El poeta del Sal 8 se pregunta entre admirado y sorprendido: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?» (v. 5a). Job, resguardado en el reino de la muerte, espera que Dios se acuerde de él: «¡Ojalá... fijaras un plazo para acordarte de mí...!». Vana ilusión; nadie, tampoco Dios, se acuerda de los muertos; han sido arrancados de la tierra de los vivos (Is 53,8), y simultáneamente han sido arrancados de la mano de Dios (v. 6b).

El responsable último de esta deplorable situación es Dios mismo, porque «Yahvé da muerte y vida, / hace bajar al Seol y retornar» (1 S 2,6). Yahvé arroja violentamente al orante a la profunda fosa; a la fosa de las profundidades subterráneas, el lugar más alejado posible de la luz y de la vida; es el lugar de las tinieblas primordiales, aquellas que estaban “por encima del abismo” (Gn 1,2). «Si nada antes de ser soy, / ¿qué seré después de ser?», se pregunta Calderón. Nada antes, y nada después. El autor retuerce el significado del verbo hebreo que traduce por “arrastrar”. De suyo significa “apoyar, sostener, respaldar, proteger, defender, etc.”. Ahora es el peso del furor divino el que se apoya sobre el orante, y no para darle fuerzas (cf. Is 63,5), sino para aplastar aún más y para hundirle como peso plomizo en todas las olas (v. 8b: «Arrostro el peso de tu furor; me hundes con todas tus olas» (v. 8). La presencia de un Dios opresor es el tributo necesario que ha de pagar el monoteísmo yahvista para evitar la actuación de otro dios, puesto al frente del mal; si este dios hubiera existido, habría sido un dios más poderoso que Yahvé. Por otra parte, esta concepción teológica es necesaria para una teología de la retribución, en la que se concatenan pecado-ira-castigo. El orante no confiesa su pecado ni protesta su justicia. Abre así una dramática pregunta sobre la actuación divina.

En una palabra, el que se ve al borde del abismo, el que ya vive la muerte se sabe excluido del mundo de los vivos y alejado de la relación con Dios. Se hace más claro de este modo el hartazgo de males, con el que se inicia esta estrofa como justificación de una súplica tan intensa.

2.3. *Primera estrofa: el silencio del sepulcro* (vv. 9.10-14). Dios es el causante último de la soledad del moribundo que muere antes de morir. Ha sido mortalmente herido por la mano de Dios, convertido en un horror para todos, incluidos los allegados. Aunque mendigue compañía como Job –«Piedad, piedad de mí, amigos míos, que me ha herido la mano de Dios», Jb 19,21–, los allegados se alejan o son alejados por Yahvé (cf. Sal 18,5). Un enorme muro se levanta entre el moribundo y entre sus amigos. Confinado, como anticipación de la prisión definitiva, el moribundo tiene ojos no para ver (para continuar en comunión con el mundo de los vivos), sino para llorar hasta que se consuman los ojos por la pena (v. 10a) y se seque la fuente de las lágrimas (Sal 6,7-8; 31,10; Lm 2,11; 3,48-51...).

El orante, inmerso en el silencio absoluto y el abandono total, aún tiene el coraje de dirigirse al “Dios de mi salvación” (v. 2). Clama y clama a Dios sin interrupción: «Todo el día te llamo, Yahvé» (v. 10b). Por si la voz es insuficiente para que la plegaría llegue a la presencia divina (v. 3), todo el cuerpo se torna oración. El gesto de tender la manos es clásico (cf. Sal 28,2; 44,21; 63,5; 119,48; 141,2; 143,6), traduce el intento desesperado de retornar a las manos divinas, de las que el moribundo ha sido arrancado (v. 6b). La razón de un empeño tal viene dada en forma de preguntas.

El moribundo, mientras vivía, conoció la dicha de la alabanza divina, celebró repetidas veces el “milagro” salvífico del éxodo: “las maravillas” de Dios; ahora, ya en el sepulcro, es una más de las sombras mortales, que no pueden levantarse de su lecho para entonar la alabanza divina (v. 11): «El Seol no te alaba / ni la Muerte te glorifica, / ni los que bajan al pozo esperan en tu fidelidad. / El que vive, el que vive, ése te alaba, como yo ahora» (Is 38,18-19). Dios tendrá que hacer un nuevo milagro, semejante al del éxodo, si no quiere perder a uno de sus fieles agradecidos. En la tumba se interrumpe la cadena de la tradición a través de la cual las generaciones sucesivas deben escuchar y aprender “todas las maravillas” que hizo Yahvé (Sal 78,4b). El que ha llegado al “lugar de la perdición” (Abaddôn) ya no puede “contar” el amor leal de Yahvé y tampoco su sólida verdad (v. 12), las dos grandes virtudes de la alianza. Se interrumpe la teología narrativa, a costa de que las generaciones venideras olviden las “hazañas de Dios” (Sal 78,7). Inmerso en el reino de las tinieblas, será imposible conocer, es decir, confesar, el milagro de la justicia divina, semejante al



milagro del éxodo. La muerte es la “tierra del olvido” (v. 13): Dios no se acuerda de los muertos (v. 6), y éstos ya no le recuerdan (Sal 6,6). Sin este recuerdo mutuo, Dios es el gran Ausente. «El difunto está fuera de la actuación histórica de Yahvé, y en esta exclusión consistía la verdadera amargura de la muerte» (von Rad, *Teología*, I, 475). Las tres preguntas del salmo (vv. 11-13) son otras tantas razones para orar ininterrumpidamente. Mientras así ora el moribundo, confiesa indirectamente e *in extremis* las cualidades de Dios, pues aún es tiempo de confesar, antes de que se imponga el silencio abismal y sea demasiado tarde.

La estrofa comenzaba con una oración que unía el día con la noche (v. 10) y se clausura también con la oración. La oración de un grito de socorro propio del que está desesperado o tan aterrado que lanza su s.o.s. El clamor quiebra el silencio del sepulcro y, sobre todo, enciende una candileja de luz donde impera la desesperación. Es lo que sugiere la adversativa con la que comienza el v. 14: «Pero yo, Yahvé, solicito tu socorro». Porque el tiempo se acaba, el orante tiene prisa de que llegue “el alba”, que es el momento del favor divino, de que Dios responda: «Al alba va a tu encuentro mi oración» (v. 14b). He aquí un respiro de esperanza después de tantas preguntas angustiosas.

2.4. *Segunda estrofa: el silencio de Dios* (vv. 15-18.19). Lo que llega, en vez del socorro, es el rechazo de Yahvé. Se desvanece la leve esperanza de que, al despuntar el nuevo día, la plegaria vaya al encuentro de Dios. El orante no ve las primeras luces del día, sino que cuando éstas apuntan en el firmamento continúa la noche de silencio y de ausencia, como si el sol se oscureciera al amanecer. Este orante no puede decir lo que aquel otro salmista esperaba: «al despertar me saciaré de tu semblante» (Sal 17,15); muy al contrario, Dios oculta su rostro y lo aleja de la mirada del suplicante. Sin la luz del rostro divino (Sal 80,4.8.20) el ser humano se hunde en las tinieblas, en la nada. Antes de morir, no obstante, tiene tiempo para desafiar a Dios con una pregunta: «¿Por qué, Yahvé, me rechazas, / y ocultas tu rostro lejos de mí?» (v. 15). Si el orante ha de morir, quiere morir orando.

Dios calla. La vida habla, y le desvela lo que ha sido la constante de su vida, ya desde la infancia: ha sido un hombre “desdichado y enfermo” (v. 16a), pero enfermo de muerte, constantemente al borde de la muerte. El texto no nos dice si contrajo una enfermedad grave

en la infancia, o si ya desde entonces pesaba sobre su conciencia el ser mortal. La enfermedad crónica o la conciencia de la muerte se ha enconado, puesto que en ella está latente algo mucho más duro: el terror divino. «El terror de la muerte es un terror sacro: el terror de Dios es intimación de muerte. Más que la muerte, es trágica la conciencia de morir» (Alonso-Carniti, II, 1138). El orante ha soportado a lo largo de la vida los terrores de Dios y “ya no puede más” (cf. v. 16b). Es posible otra traducción que no mira tanto al pasado cuanto al momento presente: «Soy un desdichado / y muero quejumbroso; / he soportado tus terrores, / y estoy aturdido». El peso de la mano divina (su furor) ha sido tan excesivo que el orante muere sin saber nada, con los sentidos perturbados, aturdido. Job pedía: «que no enloquezca con su terror» (Jb 9,34). El orante del salmo muere aturdido.

El furor divino se torna fuego destructor que atraviesa y agua caótica que envuelve, de modo que los dos conjuntados aniquilan al orante (vv. 17-18). El océano de los terrores de Dios ha triunfado y el salmista ha sido cubierto por las olas colosales de la muerte. Nadie le ha acompañado en la última etapa de su viaje. Yahvé se ha encargado de alejar a los compañeros y a los amigos. Su única compañía son las tinieblas (v. 19). Así termina el salmo. Según el Génesis, la primera criatura que Dios creó fue la luz (Gn 1,3). La última compañía que encuentra el muerto son las tinieblas. Son apropiadas para esta situación las palabras de Job: «Sólo espero habitar en el Seol, / hacerme la cama en las tinieblas: / llamo al sepulcro ‘padre mío’, / a los gusanos ‘madre y hermanos’» (Jb 17,13-13).

\* \* \*

Es probable que el cristiano que ora con este salmo añada demasiado precipitadamente la luz de la resurrección para iluminar las oscuridades de este poema. El Sal 88 es una invitación a vivir sin pudor el horror y el terror de la muerte, de la propia muerte. El orante ha ido perdiendo todo a lo largo de la vida: allegados, amigos, conocidos, la salud, el honor, la propia vida... e incluso ha perdido a Dios, de quien tiene la sensación de que es su terrible adversario. Ni Job ni Jeremías disimulan el terror y el horror del dolor y de la muerte. Tampoco lo disimulan los evangelistas cuando hablan de la agonía y muerte de Jesús. El Señor comenzó a sentir en Getsemaní “pavor y

angustia” (Mc 14,33). Ya en la cruz, gritó: «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Lo que no ha perdido el salmista a lo largo de la vida, y llegada la hora de la muerte, es su fe en Dios, a quien se dirige a lo largo de toda la plegaria llamándole “mi Dios salvador” (v. 2); espera que oiga su grito de socorro y que, al amanecer, vaya la oración al encuentro divino. ¡Cuánta fe para orar así en el escenario mortal...! Nada debemos mermar el pavor y la angustia de Jesús, cercano a su muerte, ni el abandono de la cruz. La resurrección añade al salmo que Dios se muestra maravilloso en todos que, en la muerte, se han aferrado a él con fe y confianza. Si, llegada la hora de nuestra muerte, morimos orando, habremos aprendido a comportarnos como el orante de este salmo.

### III. ORACIÓN

«Redentor nuestro, Dios inefable de nuestra salvación, que, habiendo bajado a los infiernos por nosotros, fuiste liberado de entre los muertos, escucha la plegaria matutina de tu familia, y líbranos de la funesta servidumbre del enemigo que nos acecha. Te lo pedimos a ti que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,327).

**SALMO 89 (88)**  
**HIMNO Y ORACIÓN AL DIOS FIEL**

---

<sup>1</sup> *Poema. De Etán el indígena.*

<sup>2</sup> Cantaré por siempre el amor de Yahvé,  
anunciaré tu lealtad de edad en edad.

<sup>3</sup> Dije \*: «Firme está por siempre el amor,  
en ellos cimentada tu lealtad.

<sup>4</sup> Una alianza pacté con mi elegido,  
hice un juramento a mi siervo David:

<sup>5</sup> he fundado tu estirpe para siempre,  
he erigido tu trono de edad en edad».

*Pausa.*

<sup>6</sup> Los cielos celebran tus maravillas, Yahvé,  
tu lealtad en la asamblea de los santos.

<sup>7</sup> Pues, ¿quién en las nubes se compara a Yahvé,  
quién se le iguala entre los hijos de los dioses?

<sup>8</sup> Dios es temible en el consejo de los santos,  
grande \* y terrible para toda su corte.

<sup>9</sup> Yahvé, Dios Sebaot, ¿quién como tú?,  
eres poderoso \*, tu lealtad te circunda.

<sup>10</sup> Tú domeñas el orgullo del mar,  
reprimes sus olas encrespadas;

<sup>11</sup> machacaste a Rahab como a un cadáver,  
dispersaste al enemigo con brazo potente.

<sup>12</sup> Tuyo es el cielo, tuya la tierra,  
fundaste el orbe y cuanto contiene;

<sup>13</sup> creaste el norte y el mediodía,  
el Tabor y el Hermón te aclaman.

- <sup>14</sup> Actúas con brazo poderoso,  
fuerte es tu mano, sublime tu derecha;  
<sup>15</sup> Justicia y Derecho, la base de tu trono,  
Amor y Verdad marchan ante ti.
- <sup>16</sup> Dichoso el pueblo que sabe aclamarte,  
que camina, Yahvé, a la luz de tu rostro,  
<sup>17</sup> que se alegra todo el día con tu nombre,  
que vive entusiasmado con tu justicia.
- <sup>18</sup> Pues tú eres su esplendor y su fuerza,  
con tu ayuda nos haces poderosos;  
<sup>19</sup> sí, de Yahvé es nuestro escudo,  
del Santo de Israel nuestro rey.
- <sup>20</sup> Antaño hablaste en visión  
a tus amigos diciendo:  
«He prestado mi asistencia a un bravo,  
he exaltado a un elegido de mi pueblo \*.
- <sup>21</sup> He encontrado en David un servidor,  
con mi óleo santo lo he ungido;  
<sup>22</sup> mi mano le dará firmeza,  
mi brazo lo hará fuerte.
- <sup>23</sup> No lo sorprenderá el enemigo,  
los criminales no lo oprimirán;  
<sup>24</sup> yo aplastaré a sus adversarios,  
heriré a los que lo odian.
- <sup>25</sup> Lo acompañarán mi lealtad y mi amor,  
en mi nombre se hará poderoso:  
<sup>26</sup> pondré su mano sobre el Mar,  
sobre Los Ríos su derecha.
- <sup>27</sup> Él me invocará: ¡Padre mío,  
mi Dios, mi Roca salvadora!
- <sup>28</sup> Y yo lo nombraré mi primogénito,  
altísimo entre los reyes de la tierra.
- <sup>29</sup> Amor eterno le guardaré,  
mi alianza con él será firme.
- <sup>30</sup> Le daré una estirpe perpetua,  
un trono duradero como el cielo.

<sup>31</sup> Si sus hijos abandonan mi ley,  
si no viven según mis normas,  
<sup>32</sup> si profanan mis preceptos  
y no observan mis mandatos,  
<sup>33</sup> castigaré su rebelión con vara,  
sus culpas a latigazos,  
<sup>34</sup> pero no retiraré \* mi amor,  
no fallaré en mi lealtad.  
<sup>35</sup> Mi alianza no violaré,  
no me retractaré de lo dicho;  
<sup>36</sup> por mi santidad juré una vez  
que no había de mentir a David.  
<sup>37</sup> Su estirpe durará siempre,  
su trono como el sol ante mí,  
<sup>38</sup> se mantendrá siempre como la luna,  
testigo fidedigno en el cielo».

*Pausa.*

<sup>39</sup> Pero lo has rechazado y despreciado,  
te has enfurecido contra tu ungido;  
<sup>40</sup> has desechado la alianza con tu siervo,  
has profanado por tierra su diadema.  
<sup>41</sup> Has hecho brecha en todos sus vallados,  
sus fortalezas en ruina has convertido;  
<sup>42</sup> le han saqueado los transeúntes,  
convertido en baldón de sus vecinos.  
<sup>43</sup> Has exaltado la diestra del adversario  
y llenado de gozo a todos sus enemigos \*;  
<sup>44</sup> has \* embotado el filo de su espada,  
no lo has sostenido en el combate.  
<sup>45</sup> Le has quitado su espléndido cetro \*,  
su trono por tierra has derribado;  
<sup>46</sup> has acortado su juventud,  
lo has cubierto de ignominia.

*Pausa.*

<sup>47</sup> ¿Hasta cuándo te esconderás, Yahvé?  
¿arderá siempre como fuego tu furor?  
<sup>48</sup> Recuerda, Señor, lo que dura la vida,  
para qué poco creaste a los humanos.  
<sup>49</sup> ¿Podrá alguien vivir sin ver la muerte?  
¿quién escapará a las garras del Seol?

*Pausa.*

- <sup>50</sup> **¿Dónde están, Señor, tus primeros amores,  
aquellos que juraste con fidelidad a David?**
- <sup>51</sup> **Acuérdate, Señor, del ultraje de tus siervos:  
cómo aguanta mi pecho la infamia de los pueblos \*;**
- <sup>52</sup> **así ultrajan tus enemigos, Yahvé,  
así ultrajan las huellas de tu Ungido.**
- <sup>53</sup> **¡Bendito sea por siempre Yahvé!  
¡Amén! ¡Amén!**

V. 3 (a) Uniendo el último vocablo del v. 2 a los dos primeros del v. 3, es posible esta traducción: «Con mi boca afirmo claramente»

(b) Otros: «Oh Eterno, tu amor edificó los cielos, / más estable que ellos es tu fidelidad»

V. 8 «grande» griego; el hebr. añade «grande» a «consejo»

V. 9 El hebr. tiene en nombre de Yahvé apocopado: «Eres poderoso, Yahvé...»

V. 20 «He prestado mi asistencia a un bravo, he exaltado a un elegido de mi pueblo»; o bien una referencia a los humildes orígenes de David: «He elegido a un muchacho, no a un guerrero, / he exaltado a joven de la tropa»

V. 34 «retirar» 13 mss, siríaco, Vulg; «no romperé» TM.

V. 43 «y llenado de gozo a todos sus enemigos»; es posible esta traducción: «y enaltece las manos de sus enemigos»

V. 44 El hebr. añade «ira»: «airado, embotaste...»

V. 45 «su espléndido cetro» conj.; «de su brillo» (?).

V. 51 Es posible otra traducción: «cómo aguanta mi pecho las saetas de los pueblos»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

El lector alberga dos primeras impresiones ante este salmo monumental: por una parte, capta con facilidad una clara exposición de la teología davídica; por otra, advierte cómo el cauce principal del salmo se ramifica en diversos riachuelos, de modo que resulta difícil no sólo clasificar el poema, sino también dar cuenta de su unidad. Conviven en este poema, en un primer acercamiento, tres géneros distintos: el himno (vv. 2-19), el oráculo (vv. 20-38) y la súplica (vv. 39-52). Podemos leer el poema con más detención y detectar un oráculo apenas comenzado el himno (vv. 4-5), una bienaventuranza en el v. 16, etc. A la inversa, a poco que reparemos en el vocabulario, advertimos la sólida unidad del poema. Valga tan sólo un ejemplo: el “amor” de Yahvé y su “lealtad” van de un extremo al otro del salmo; concretamente, “amor” (vv. 2a.3a. 15b.25a.29a.50a); “lealtad” (vv. 2b.3b.6b.9b.15b.25a.29b.

34b.38b.50b). El ejemplo puede multiplicarse, pero no es necesario, para afirmar que todo el salmo tiene un centro de convergencia: la promesa divina a David, forjadora de unidad teológica en todo el salmo, pese a que el lenguaje permita entrever una composición antológica. Sin entrar en minucias, en el v. 39 se advierte un claro giro lingüístico y temático: «Pero tú...». A partir de este momento, el poeta describe la calamitosa situación presente: descripción de la desgracia, mención de los enemigos, preguntas e imperativos dirigidos a Dios. Es decir, desde el v. 39 hasta el final del poema estamos ante una súplica. Los versos anteriores, prescindiendo de la introducción (vv. 2-5), son un himno (vv. 6-38). El oráculo está verbal y temáticamente tan vinculado con los vv. 6-19 que puede ser considerado parte de él.

Pudo suceder que un acontecimiento adverso a la monarquía dinástica de Judá cuestionara el valor de un antiguo himno que celebraba la elección de la dinastía davídica, y que alguien se viera obligado a actualizar la antigua composición añadiendo la súplica. Puede pasar, tal como propone Ravasi, pero no se puede probar. Es más verosímil un proceso semejante al del Sal 80: «en un momento trágico para el rey y la dinastía, se compone una súplica en la que se recuerda el pasado glorioso por contraste y se canta la grandeza de Dios como motivación y se apela a sus promesas» (Alonso-Carniti, II, 1147). El motivo pudo ser la trágica muerte de Josías (609 a.C.), sin olvidar la catástrofe de la caída de Jerusalén (586 a.C.; cf. Lm 4,20). Son dos posibilidades entre otras. Lo más acertado es quedarnos con que la súplica se inspira en una desgracia grave que afecta al rey o a la dinastía.

El poema es, en última instancia, un cántico a la lealtad de Yahvé. Pase lo que pase, en tiempos de bonanza o de tribulación, Dios es fiel a sí mismo. Su fidelidad no está condicionada por nada ni por nadie. Aunque la situación presente parezca desmentir el amor leal de Yahvé, el poeta lo afirma y lo canta, y seguirá afirmándolo y cantándolo. Porque el poeta cree en la promesa divina, canta la fidelidad de Dios. Ahí está el pasado como apoyo de esta confianza inquebrantable: la grandeza de Dios (vv. 6-9), la obra de la creación (vv. 10-14), la elección de David y la promesa que se le hizo (vv. 20-33). El presente (vv. 39-52) parece un desmentido evidente del pasado, pero el futuro no puede ser menos glorioso que el pasado: ha de triunfar la promesa de Dios, nuestro escudo y el Santo de Israel (v. 19), y el futuro será



el tiempo del ungido. En definitiva, «el Sal 89 ha hecho pasar la promesa dinástica a través de una noche oscura, de la cual podrá salir radiante como la aurora de un futuro mesiánico cada vez más luminoso» (McKenzie, citado por Ravasi, II, 827).

La razón teológica de esperanza tan firme viene dada ya desde los primeros versos del salmo y aflora a lo largo del mismo. El autor usa intencionadamente dos verbos: “construir” (*bānâ*) y «consolidar» (*kwn*), dispuestos en los vv. 3-5 con este orden: «Construir – consolidar – consolidar – construir». Son los verbos clásicos de la teología dinástica (cf. 2 S 7). Traduciendo literalmente ambos verbos, el autor proclama: Dios construye en los cielos su “amor” y consolida su “lealtad”. Como virtudes celestes son eternas y pueden actuar en la tierra. Y así, no será David el que construya una Casa = Templo al Señor (2 S 7,5), sino que el Señor construirá una casa = dinastía a David (cf. 2 S 7,11). Más aún, la casa que se le promete a David tendrá su continuidad en los sucesores, y así será consolidado el trono de la realeza davídica (cf. 2 S 2,12). La duración de la construcción celeste está garantizada, de modo que nadie es “comparable a Yahvé” (Sal 89,7); la terrestre, como construcción divina que es, también está garantizada, a través del linaje, como el sol y la luna (vv. 37-38), porque la “lealtad” y el “amor” divino acompañarán a David y a su linaje (v. 25). Puede darse que algún descendiente de David no sea fiel (vv. 31-32); en este caso, el rey infiel será castigado, pero Yahvé no retirará su “amor” ni fallará en su “lealtad” (v. 34). La súplica pone de manifiesto que ha llegado el momento de continuar celebrando el “amor” y la “fidelidad” de Dios, pese a la infidelidad del monarca davídico. Dios se ha ocultado por un momento; ¿dónde está ahora el amor de antaño, el amor fiel jurado a David? (cf. v. 50). Que Yahvé vea los ultrajes sufridos por su pueblo y por su “ungido” y recuerde (v. 51), porque en la tierra se han de continuar el amor y la lealtad creados en los cielos. Ésta es la teología que apoya la esperanza del salmista y el hilo conductor del salmo.

Expuesta la profunda unidad del poema, es admisible la estructura básica que Kraus, siguiendo el método de Gunkel, presenta: La solemne introducción temática (vv. 2-5) va seguida de un himno cósmico (vv. 6-19). Tras el oráculo histórico transmitido a David (vv. 20-38), la crisis de la promesa provoca una súplica (vv. 39-52). Con la doxología final del tercer libro (v. 53) concluye el salmo.

## II. COMENTARIO: «Lo acompañarán mi lealtad y mi amor»

El poeta celebra la lealtad y el amor divinos cuando una concreta situación histórica de la dinastía y del pueblo parece desmentirlos. Cuando se vive el desfogo del furor divino (v. 47) y se levanta acta de la caducidad humana (v. 48) es tiempo de recordar el amor antiguo y la fidelidad jurada a David (v. 51) y también de celebrarlos, porque Dios no puede mentir a David (v. 36).

*2.1. Introducción temática* (vv. 2-5). El poeta anticipa en la introducción la temática del salmo. Ya es indicativo que la primera palabra sea el “amor” leal (*hesed*) de Yahvé. Es el amor mostrado por Dios a lo largo de la historia santa, en distintos escenarios y momentos. No es extraño, por ello, que el texto hebreo emplee el plural: “los amores de Yahvé”. La historia santa es el resultado de una cadena ininterrumpida del amor del Señor, como rubricará el Sal 136 cada capítulo de la historia: «Porque es eterno su amor». Un amor tan constante será cantado eternamente, según el propósito del poeta: «Cantaré por siempre el amor de Yahvé». Lo mismo sucede con la “lealtad” (*’ēmûnâ*): ha de ser proclamada, anunciada, dada a conocer generación tras generación: «anunciaré su lealtad de edad en edad» (v. 2b). El poeta anticipa los dos grandes temas que dan unidad teológica a todo el salmo, y que son tan propios de la teología de la alianza.

En los momentos actuales, marcados por la decepción, no es suficiente una expresión de intenciones, sino que se debe aportar la convicción personal. El poeta está plenamente persuadido de lo que se propone; por eso añade: «Dije...» (v. 3), o acaso con mayor firmeza, como tiene a mi entender el texto hebreo: «Con mi boca afirmo claramente» (la traducción de la NBJ omite el último vocablo hebreo del v. 2 y no recoge con suficiente claridad la conjunción con la que comienza el v. 3). El poeta está convencido de que el amor de Dios edificó los cielos, estables porque son obra del Eterno. Mucho más estable que los cielos es la lealtad de Yahvé. El amor de Dios y su lealtad tienen algo de celeste, como en el Sal 36,6; algo de divino y eterno. No pueden ser extinguidos por ninguna contingencia histórica.

El poeta no se contenta con manifestar sus íntimas convicciones; de forma inesperada transmite lo que dice Dios, anticipo del largo oráculo de los vv. 20-38. El amor y la lealtad de Dios adquieren concreción en la persona de David, el elegido de Dios y siervo suyo (v. 4).

La elección es explicable como manifestación del amor divino (Dt 7,8). Desde el momento de su elección, David se declara repetidas veces siervo de Dios (2 S 7,19.26.27.28.29), como el vasallo es siervo del soberano, según los conocidos tratados orientales de alianza. Yahvé, en efecto, pactó una alianza con David. No es una alianza bilateral, con obligaciones paritarias y recíprocas, sino que es, más bien, una promesa, un juramento que implica a Dios formal y radicalmente, como se advierte en el paralelismo entre “alianza” y “juramento” (v. 4). Es una alianza amorosa y graciosa, cuyo contenido figura a continuación: «He fundado tu estirpe para siempre, / he erigido tu trono de edad en edad» (v. 5). La promesa hecha a David repite los mismos verbos que hemos encontrado en el v. 3: los cielos son construcción (*bānâ*) del amor de Dios; también lo es el trono de David: «He erigido (*bānâ*) tu trono...». La lealtad de Dios es estable (*kwn*); también lo es la estirpe de David: «He fundado (*kwn*) tu estirpe...». Así lo reconocerá David en las últimas palabras que se le atribuyen: «Mi casa está firme junto a Dios, que me dio un pacto eterno, bien formulado y estable» (2 S 23,5). Así lo afirma Jeremías en tiempos de crisis: la alianza de Dios con David y con su casa es inquebrantable, como lo es la alianza con el cielo y con la tierra (Jr 33,19-22). Se reflejan en estos textos, entre otros, el léxico y la teología de la profecía de Natán (cf. 2 S 7,12-13). Hch 2,30 leerá el v. 5 del salmo desde una perspectiva mesiánica.

2.2. *Himno cósmico* (vv. 6-19). La alianza con el cielo y con la tierra, a la que acabo de aludir, es un precedente de la alianza con David o fundamento de ésta. La alabanza divina ha de ser entonada en los cielos (o los mismos cielos la celebran, como en el Sal 19,2-5). Los cielos forman paralelismo con “la asamblea de los santos” (v. 6b), que en el v. 8a es denominada “consejo / asamblea de los santos”. Esta asamblea está formada por “los hijos de los dioses” (v. 7b), es la corte divina (v. 8b). Es una simbología político-monárquica conocida en el antiguo Oriente Próximo: el dios El (o Ilu), como dios supremo, está rodeado de su corte celeste, los dioses de segundo rango, que en la Biblia ya no son tales, sino que han sido reducidos a criaturas. Piénsese en la vocación de Isaías (Is 6,2) o en la visión que tiene Miqueas ben Yimlá (2 R 22,19). El entorno celeste de Yahvé es invitado a celebrar o a cantar las maravillas de Dios, sus milagrosas intervenciones en la historia, que son una manifestación de su lealtad (v.

7). Este verso es la introducción al himno que viene a continuación, aportando las causas de la celebración en el ámbito propio del Dios trascendente: en los cielos.

«¿Con quién asemejaréis a Dios, / qué semejanza le encontraréis?», se pregunta el Segundo Isaías (Is 40,18). Nadie hay como Dios en el entorno celeste. Dios (con el nombre propio de la deidad que preside el panteón cananeo: El) es “temible, grande y terrible” (v. 8). Estos tres atributos divinos son exponentes de la superioridad del Creador sobre todos los seres celestes, que le están sometidos como vasallos incapaces de oponerse a la soberanía de “Yahvé, Dios Sebaot”: el Señor de los ejércitos celestes obedientes a las órdenes del Soberano. Éste goza de un poder trascendente. El poder y la lealtad, como cualidades de tipo histórico, rodean a Yahvé. La lealtad celebrada en el cielo (o por lo cielos) actúa en la creación y en la historia.

Desde el cielo descendemos a la tierra en una estrofa caracterizada por el pronombre de segunda persona (“tú”) y generosa en verbos de acción. Cuatro verbos están dedicados a la lucha primordial y a la victoria sobre las fuerzas del caos. El poeta concibe al Mar como un príncipe rebelde y orgulloso que se atreve a desafiar al Señor supremo del universo. El Mar (Yammu en la literatura cananea) eleva sus olas soberbias contra Yahvé; éste lo pisotea y doblega como soberano vencedor: «Tú domeñas el orgullo del mar...» (v. 10). El mar caótico es presentado mediante el símbolo de Rahab, el monstruo arrogante (Sal 87,4; Jb 9,13; Is 51,9). Rahab es tratado como un soldado caído en la batalla, triturado como un cadáver (v. 10a). El Mar y Rahab son los enemigos caóticos que amenazan la estabilidad de lo creado (una vez que han dejado de ser divinidades enfrentadas con el Dios soberano); pero los enemigos tienen también rostro histórico, como Egipto por ejemplo (llamado a veces Rahab, cf. Sal 87,4), son dispersados por el poderoso brazo de Dios (v. 11b). Es el brazo que derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes (cf. Lc 1,51). El triunfo sobre el caos alienta la esperanza de que Dios vencerá también a los enemigos históricos.

Vencido el caos, Yahvé se convierte en Señor del cielo y de la tierra, que ahora contempla el poeta con sosiego: «Tuyo es el cielo, tuya la tierra» (v. 12a). A Dios le corresponde el eje vertical que va del cielo a la tierra. Dios, en efecto, como fundador ha puesto los cimientos de la arquitectura que abarca el cielo y la tierra firme, cimentada sobre

las sólidas bases que emergen de las aguas (cf. Sal 139,9). A él le pertenece también todo lo que se mueve en la tierra firme: hombres, animales y plantas (Sal 24,1-2; 50,12; 95,4-5). El Creador es el señor de la tierra, y también de los montes, sedes de antiguos santuarios cananeos, como sucede con el Tabor, en la llanura de Esdralón, y con el Hermón, en el extremo norte del país. Otro tanto puede acontecer con el Safón (Norte), el Olimpo de los dioses cananeos, y con el Amano (Sur), en el sur de Turquía (v. 13; cf. Ct 4,8). «Los altos montes que son morada de la divinidad enaltecen el nombre de Yahvé. No conocen ningún otro dios fuera de él» (Kraus, II, 310). Esta interpretación tiene un inconveniente: para leer el monte Amano hay que retocar el texto hebreo. Acaso sea más convincente ver en los términos “Norte” y “Sur” una expresión polar, ahora horizontal. El creador del cielo y de la tierra también es el creador del Norte y del Sur, con todo lo que contienen. El Tabor, en el centro de Palestina, y el Hermón, en el Norte, pudieron haber sido elegidos por sus antecedentes culturales cananeos y por haber sido lugar del culto israelita.

El brazo, ya mencionado en el v. 11, traslada al poeta de la creación cósmica a la actuación de Dios en la historia. El poder del brazo divino –«su fuerte mano y su derecha sublime» (v. 14)– nos remite a la simbología somática del éxodo (Ex 15,6.12.16; Sal 44,3-4; etc.). Dios creador y señor de la historia es un rey sedente en su trono. Avanza por el mundo y por la historia como emperador triunfante. La base del trono imperial se asienta sólidamente (*kwn*) sobre dos personificaciones: “Justicia y Derecho”, que ya no son divinidades, como sucede en el Oriente Próximo, sino meros portadores del trono regio; son cualidades divinas, aunque personificadas. Otras dos personificaciones son virtudes propias de la alianza y preceden la marcha imperial: «Amor y Verdad marchan ante ti» (v. 15b). Así los cuatro montes sometidos (v. 13) tienen su réplica en los cuatro “bellísimos nombres” divinos. En los cielos se han cantado el poder y la lealtad de Yahvé (v. 9); en la tierra y en la historia, por donde avanza el trono divino, se celebra el triunfo del poderoso brazo de Dios sobre el caos que amenaza a lo creado (vv. 10-11) y sobre el opresor del pueblo de Dios (v. 14). El cielo y la tierra son de Dios (vv. 12-13). ¡Nadie hay como Dios! (v. 9a).

La victoria de Dios sobre el caos y sobre Egipto opresor (aludido en el v. 14) añade un nuevo coro al himno cósmico: la voz del pueblo

de Dios. Es proclamado dichoso por dos razones: porque sabe aclamar a Yahvé, vitorearlo como rey vencedor (y de este modo proclamar su fe en él y su amor a él) y porque sabe caminar a la luz del rostro divino (v. 16). El sonriente rostro divino (cf. Nm 6,25-26) ilumina el camino de la vida y la conducta del pueblo, gozoso porque vive del Nombre y de la justicia salvífica divina (v. 17). De la justicia divina fluyen el esplendor o la fuerza de Israel y también una fuerza tal que convierte a Israel en un pueblo poderoso –ateniéndonos a la imagen bíblica, “levanta la cornamenta” de Israel (cf. Sal 18,3; 75,5-6; 92,11; 112,9; 132,7), como signo de triunfo sobre los enemigos–. En el texto hebreo se advierte mejor el juego de palabras: el pueblo “enaltece” la justicia divina (v. 17b), y el amor de Dios responde “levantando” la cornamenta del pueblo.

Si el verso último del himno se refiere a Yahvé, él es el escudo de Israel (una imagen frecuente en el Salterio; cf. Sal 3,4; 18,3.32; 28,7...) y “el Santo de Israel” (nombre frecuente en Isaías y no ausente del Salterio; Sal 71,22; 78,41; 99,3.5.9...); es “nuestro rey”. En un momento desgraciado para la monarquía davídica, el pueblo reconoce a Yahvé como rey suyo. Es posible que el verso se refiera al rey davídico: «De Yahvé es nuestro escudo, / nuestro rey, del Santo de Israel». Aunque ningún otro texto bíblico llama “escudo” al rey humano, puede admitirse esta atribución, porque el rey terrestre es un vasallo del celeste; en cuanto rey escogido y nombrado por Dios, puede ser llamado “escudo” de Israel. Ambas traducciones e interpretaciones sirven para introducir el oráculo que viene a continuación, centrado en el rey elegido y ungido.

*2.3. Oráculo transmitido a David* (vv. 20-38). He mencionado anteriormente el oráculo de Natán. Según 2 S 7,17 (cf. 1 Cro 17,15), es una visión que recibe Natán y que transmite a David. Para el poeta es también una visión, acompañada de una palabra dirigida a “los amigos”, es decir, a un grupo selecto o a todo el pueblo, o bien a cada uno de los reyes de Judá, sucesores de David, puesto que el oráculo se fue transmitiendo a lo largo de las generaciones. Comienza el oráculo en v. 20b. Es claro que el destinatario original de la “profecía” fue David. El poeta acaso no piense en David, pastor elegido para ser rey (cf. 2 S 7,8), sino en el muchacho que se enfrenta con Goliat (cf. 1 S 17,45.47); en el soldado del ejército de Saúl, y no en el guerrero que es Saúl. En todo caso, David, de origen humilde o tan sólo un joven

guerrero, ha sido elegido por Yahvé. La unción (cf. 1 S 16,1.13) es el fundamento del poder regio de David, a la vez que le legitima (a él y a sus descendientes) como rey de Israel y le adentra en la intimidad divina, por ser una unción “con óleo sagrado” (v. 21). La consecuencia de la elección y de la unción es que participe del poder de la mano y del brazo divino (v. 22). Es un brazo que ya ha sido celebrado como “poderoso” (vv. 9 y 14); su izquierda ha sido aclamada como triunfante y su derecha, sublime (v. 14). Pues bien, la mano de Yahvé dará firmeza (una vez más el verbo *kwn*) y su brazo reforzará al monarca elegido y ungido.

El brazo del Creador dispersó a los enemigos caóticos (v. 11). Los enemigos históricos no prevalecerán sobre David: no le engañarán con falsas promesas ni le humillarán como a un vencido (v. 24). Yahvé mismo actuará para que sea así: como machacó a Rahab (v. 11), aplastará a los adversarios del rey (v. 24). Desaparecidos los enemigos internos o externos, David y sus descendientes vivirán en un clima de paz (cf. 2 S 7,9). Las virtudes fundamentales de la alianza que ya conocemos (el amor y la lealtad) acompañarán al rey davídico, que caminará de triunfo en triunfo con el poder del Nombre de Dios. (Se repite la imagen del v. 18: «por mi nombre levantaré su cornamenta», aplicada ahora al rey, no a todo el pueblo, v. 25.) El dominio cósmico de Yahvé sobre las aguas del océano (vv. 10-11) se reproduce a escala humana en el dominio de David, que se extiende desde el Mar (Mediterráneo) hasta el Río (Éufrates, v. 26). Como realidades geográficas, son los límites ideales de la tierra santa y del imperio davídico (cf. Dt 1,7-8; 1 R 5,1; Sal 80,12); pero son también símbolos de una dimensión cósmica, y como tales denotan el poder de David sobre el espacio cósmico. Es decir, se trata de un dominio cósmico semejante al de Yahvé.

El centro de esta sección del himno está dedicado a la adopción del monarca. Las relaciones entre Yahvé y el rey son paterno-filiales (cf. Sal 2,7; 110,3), tal como le anuncia Natán a David: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo». (Remito al comentario de Sal 2,7.) Otros simbolismos clásicos en la literatura davídica son: Yahvé roca, tal como leemos en el Sal 18,3 (salmo atribuido a David, como el paralelo de 2 S 22,2). David es altísimo entre los reyes de la tierra, como en 2 S 7,9c. El rey de reyes es “primogénito”, como Israel es el primogénito entre los pueblos (Ex 4,23). El amor eterno (v. 29) des-

borda a David, para atribuírselo a cada uno de sus sucesores en el trono. Más aún: es una medida que va más allá del tiempo, tal como fue enunciado en el v. 2. Finalmente, la alianza estable es el juramento del v. 3: un don gratuito que no depende de la respuesta humana, aunque enseguida leamos, en la estrofa siguiente, una serie de condiciones.

Antes de exponer las condiciones, el poema abandona la figura de David y se abre al horizonte ilimitado del tiempo: el linaje será perpetuo, y el trono de David duradero como el cielo (v. 30); es un tema ya anticipado en el v. 5. Los descendientes de David van a ser radicalmente infieles con relación a las exigencias de la alianza, que en este momento parece más una alianza bilateral que un juramento o promesa. Basta recorrer los llamados “libros históricos” para comprobar que casi todos los descendientes de David fueron infieles a la alianza, al menos según la reflexión deuteronomista. El poeta sintetiza la infidelidad del linaje davídico en cuatro casos: 1) abandonar la ley: el verbo “abandonar”, antónimo de “servir” (Jos 24,16), se aplica a un pecado de apostasía; el abandono de la ley es un rechazo total de la instrucción divina o de su voluntad; 2) no caminar (= vivir) según las normas, es una “heteropraxis” como consecuencia de una heterodoxia; 3) profanar mis preceptos: equivale a violarlos, puesto que los preceptos divinos tienen una dimensión vertical: son santos porque Dios es santo; profanar los preceptos es una blasfemia; 4) no observar mis mandatos: con esta expresión clásica se alude a infidelidad a la alianza (vv. 31-32). Si se dan estos condicionantes, Dios intervendrá según su justicia divina, que es una justicia retributiva (cf. Jc 2,11ss). Lo decisivo es que la desobediencia del monarca no es castigada por el rechazo o la anulación de la promesa fundamental.

La promesa fundamental permanece: «no retiraré mi amor, / no fallaré en mi lealtad» (v. 34). Dios no es un ídolo inconsistente y vacío, sino que es estable y fiel. El poeta caracteriza con cuatro expresiones, opuestas a las condiciones anteriores, el comportamiento de Dios: 1) «no violaré mi alianza» (v. 35a): al contrario de lo que hace el monarca humano (v. 32a), Dios no profana su alianza; 2) «no me retractaré de lo dicho» (v. 35b): la palabra de Dios es eficaz e irreversible, no como la palabra humana que es frágil e inconsistente; 3) «por mi santidad juré una vez» (v. 36): Dios ha empeñado su palabra con juramento (v. 4; cf. Sal 132,11); el juramento, y más si es un juramento



unido a la santidad divina (cf. Hb 7,27), sacraliza la palabra empeñada, que goza de la esencia de Dios; 4) «no engañaría a David» (v. 36b). La palabra del hombre puede fallar; Dios no falla, porque su palabra no se basa en las prestaciones humanas, ni depende de ellas. Por eso, después de enumerar los pecados de la monarquía davídica y la reacción de Dios, el poeta se ratifica en lo dicho (vv. 5 y 30): la perpetuidad del linaje y la continuidad del trono. Signo de ellos son el sol y la luna, indefectibles en su curso. Los dos astros son testigos del flujo del tiempo; se convierten en testigos cósmicos del compromiso divino. En caso de pleito de Dios con su pueblo, serán convocados como testigos del pacto (Dt 31,2; Is 1,2-3; Jr 2,12; Sal 50,1.4-5; etc.).

2.4. *La crisis de la promesa; súplica* (vv. 39-52). La visión de antaño (v. 20) es puesta en entredicho mediante la adversativa del v. 39: «Pero tú...». El mismo que eligió y ungió al monarca (vv. 20b-21); el mismo que dijo «mi alianza no la violaré» (v. 35) actúa ahora con quince verbos de acción contra el elegido y ungido. El elegido es “rechazado” –un verbo tras el que se oculta frecuentemente el silencio incomprensible de Dios (Sal 43,2; 60,3; etc.)–; es “despreciado” o “repudiado” porque causa náusea o disgusto; en vez de la benevolencia (v. 18), Yahvé desata el furor contra su ungido (v. 39b). ¿En qué ha quedado la alianza pactada o el juramento formulado (v. 4), del que se dijo que Yahvé no lo violaría (v. 35), si ahora ha “desechado” esa misma alianza (v. 40)? Yahvé es un perjuro: ha actuado en contra de su juramento (vv. 4.36) con actos concretos, como son: la profanación de la corona regia arrojándola al fango (v. 40b); como el peor enemigo ha abierto brechas en las murallas y derrocado las plazas fuertes (v. 41); derribada la valla, como si se tratara de una viña (cf. Is 5,5), el rey es saqueado por los transeúntes, y ya no es portador del esplendor divino (v. 18), sino del ultraje de los vecinos (v. 42) –Moab, Edom, Amom–; Yahvé ya no exalta a un joven de la tropa (v. 20), sino que exalta la diestra del adversario (v. 43a); la alegría del pueblo (v. 17) se ha trocado paradójicamente en gozo de los enemigos (v. 43b); el rey es abandonado a su triste destino cuando más necesitaba la ayuda de Yahvé: en la guerra; más aún, Yahvé ha contribuido a la derrota del monarca, puesto que ha sido él quien ha embotado la espada regia (v. 44); despojado del cetro, el trono por los suelos –¿en qué queda una duración eterna, tal como se le prometía? (vv. 5.30.37)–, el rey ha muerto, como temía Ezequías, «a la mitad de sus días» (Is 38,10):

Dios le ha acortado los días de su juventud y lo ha vestido con el triste traje de los cautivos: la ignominia (v. 45). Todas estas acciones son el reverso de aquella solemne palabra: «Yo aplastaré a sus adversarios, / heriré a los que lo odian» (v. 24). Yahvé ha ejecutado a conciencia lo enunciado por Jeremías: «Mira, lo que yo he construido, yo lo destruyo, / lo que yo he plantado, yo lo arranco» (Jr 45,4). Saber con precisión de qué rey se trata es tarea inútil; son varios los candidatos: Josías, Joaquín, Sedecías... Tal cúmulo de desgracias encajan bien con la destrucción de Jerusalén.

El poeta se ha contentado hasta ahora con exponer los hechos, como si estuviera escribiendo una crónica, con una doble finalidad: mover a Dios a compasión y preparar la vehemente petición que sigue. Comienza ésta con la clásica pregunta de las lamentaciones: «¿Hasta cuando, Señor?» (v. 47). No sabemos si habla del rey derrotado, su sucesor, un sacerdote o cualquier otro solista. El poeta insinuaba con anterioridad el silencio de Dios al hablar del “rechazo” del ungido (v. 39); ahora añade el ocultamiento al silencio: ¿Se habrá ocultado Dios para siempre? Los quince verbos de acción son consecuencia de la cólera divina, una cólera que arde como fuego: ¿hasta cuando durará esta hoguera? (v. 47). Todas éstas son preguntas clásicas en la lamentación (cf. Sal 13,2-3), expresión de la impaciencia y exponentes de un dolor insoportable. Acaso Dios se conmueva ante esta situación.

El segundo argumento para mover a Dios es la caducidad de la vida; afecta tanto al noble cuanto al plebeyo. Del rey ya ha dicho que Yahvé le acortó los días de su juventud (v. 48). Pero Dios no puede querer en forma alguna que ninguna de sus criaturas pase instantáneamente del ser a la nada: «¿creaste en vano a los humanos?» (v. 48b). Yahvé prometió al rey una vida larga, incluso eterna, ¿por qué ha de ver la muerte tan pronto?, ¿por qué ha de ser atrapado por las garras del Seol? (vv. 48-48). Es una argumentación ingenua, pero apasionada; es apologética, pero fundamentada en el amor y en la lealtad de Yahvé.

El amor y la lealtad de Yahvé han sido el hilo conductor del poema. Llegados al final del salmo, se convierte en un cuarto argumento para que Dios vuelva a la situación anterior: ¿Dónde está el amor antiguo, la lealtad que juró a David? (v. 50). La lealtad de Dios ha de ser más fuerte que el pecado y que el castigo: «Con amor eterno te amé, por eso prolongué mi lealtad» (Jr 31,3). Comenzaba el poema cantado el amor de Yahvé, anunciando su lealtad (v. 2).

Finaliza preguntando dónde están ese amor y esa fidelidad (cf. Sal 77,8-9). La pregunta no es menos apasionada que las anteriores.

El cuarto argumento se basa en el recuerdo de Dios; recuerdo operativo y eficaz. Ante él ha expuesto el poeta cuál es la situación presente. Ahora la resume en una sola palabra, que ya ha sido anticipada en el v. 42: el ungido se ha convertido en baldón de sus vecinos (le han ultrajado). Son ultrajes procedentes de los pueblos (v. 51b), de los enemigos (v. 52a), que alcanzan a “tus siervos” (quizá a “tu siervo”, v. 51a) y a “tu ungido”, cuyas huellas son ultrajadas (v. 52b). No sabemos si las huellas aluden al calcañar del ungido, mordido por los ultrajes como si fuera perseguido por una serpiente o por un perro (cf. Gn 3,15; Sal 22.17.21; etc.) o si se refieren a los insultos proferidos a espaldas del rey mientras éste es arrastrado al exilio; en todo caso son insultos contra el ungido del Señor. Dios no puede olvidar esta escena porque se trata de aquél que ha sido ungido “con óleo sagrado” (v. 21). Los ultrajes contra el ungido son, en definitiva, insultos dirigidos a Dios.

“Tu ungido” es la última palabra del salmo, como “el amor de Yahvé” fue la primera. Lo cual se convierte en un indicio de esperanza. El amor de Yahvé no conoce el retroceso. El ungido es el heredero de la promesa divina, una promesa que no puede desvanecerse porque procede de Dios.

El tercer libro del Salterio finaliza, como los dos anteriores, con una doxología: «¡Bendito sea por siempre Yahvé! ¡Amén! ¡Amén!» (v. 53). El primer salmo del tercer libro tenía un alto valor dramático (Sal 73). El último, monumental, se mueve entre el recuerdo del pasado, el dolor del presente y la esperanza del futuro.

\* \* \*

El Sal 89 es tan extenso como rico. Todo el arco temporal (pasado, presente y futuro) y la fluidez del himno al oráculo y de éste a la súplica, tienen un centro de convergencia, repetido insistentemente en el poema: el amor y la lealtad de Yahvé. El poeta se propone cantar siempre el amor de Yahvé, anunciar su lealtad de edad en edad (v. 2). Esta intención es perfectamente realizable en tiempos de bonanza. Se hace muy difícil cuando se vive la desgracia. Sin embargo, este poema es sumamente adecuado para los momentos de desconcierto y de

dolor. Dios no puede desmentirse, su palabra es veraz y su promesa inmutable. Cuando todo induce a afirmar ¡Yahvé ha anulado su pacto!; cuando Dios se ha ocultado y ha abandonado a su siervo en medio de las afrentas y oprobios de los enemigos, surge majestuosa la confianza en Dios que induce al poeta a afirmar: «Lo acompañarán mi lealtad y mi amor» (v. 25). Una lectura teológica de la historia, desde la creación hasta el momento actual, puede ser un buen apoyo para la confianza presente, que se abre a un futuro esperanzado, porque se basa en el Ungido. La promesa no puede desvanecerse, decía. Lo de menos es que la continuidad de la promesa esté vinculada a la descendencia genealógica de David o a su descendencia espiritual y teológica. El NT y la Iglesia se inclinarán por la segunda posibilidad. Nos explicamos así las dos citas explícitas de este salmo recogidas por los autores del NT: parte del v. 21 en Hch 13,22; el v. 28b en Ap 1,5; por no mencionar un conjunto temático del salmo que encontramos también en el NT. De san Agustín cito tan sólo este breve apunte: «Anuló [Dios] en David la promesa para que, al ver que no se ha cumplido en él lo que tenía que cumplirse, busquen a otro en que aparezca cumplido» (citado por Alonso-Carniti, II, 1163). Este salmo es, en definitiva, una magnífica oración para ratificar nuestra confianza en el amor y en la fidelidad de Dios.

### III. ORACIÓN

«Arranca, Señor, nuestras almas de las manos del abismo, tú que, por nosotros, quebraste intrépidamente el poderío infernal, para que, cantando tus misericordias, seamos liberados de la turbación de nuestras culpas y de la muerte eterna. Te lo pedimos a ti que vives y reinas con el Padre, en la unidad del Espíritu Santo y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 334-335).



**SALMO 90 (89)**  
**FRAGILIDAD DEL HOMBRE**

---

<sup>1</sup> *De Moisés, hombre de Dios.*

Señor, tú has sido para nosotros  
un refugio \* de edad en edad.

<sup>2</sup> Antes de ser engendrados los montes,  
antes de que naciesen tierra y orbe \*,  
desde siempre hasta siempre tú eres Dios.

<sup>3</sup> Tú devuelves al polvo a los hombres,  
diciendo: «Volved, hijos de Adán».

<sup>4</sup> Pues mil años a tus ojos  
son un ayer que pasó,  
una vigilia en la noche.

<sup>5</sup> Tú los sumerges en un sueño,  
a la mañana son hierba que brota \*:

<sup>6</sup> brota y florece por la mañana,  
por la tarde está mustia y seca.

<sup>7</sup> Pues tu cólera nos ha consumido,  
nos ha anonadado tu furor.

<sup>8</sup> Has puesto nuestras culpas ante ti,  
nuestros secretos a la luz de tu rostro.

<sup>9</sup> Bajo tu cólera declinan nuestros días,  
como un suspiro \* gastamos nuestros años.

<sup>10</sup> Vivimos setenta años,  
ochenta con buena salud,  
mas son casi todos \* fatiga y vanidad,  
pasan presto y nosotros volamos.

- <sup>11</sup> ¿Quién entiende el golpe de tu ira?,  
¿quién percibe la fuerza de tu cólera?**
- <sup>12</sup> ¡Enseñanos a contar nuestros días,  
para que entre la sensatez en nuestra cabeza!**
- <sup>13</sup> ¡Vuelve, Yahvé! ¿Hasta cuándo?  
Ten compasión de tus siervos.**
- <sup>14</sup> Sácianos de tu amor por la mañana,  
y gozaremos y cantaremos de por vida.**
- <sup>15</sup> Alégranos por los días que nos humillaste,  
por los años en que conocimos la desdicha.**
- <sup>16</sup> ¡Que tus siervos vean tu acción,  
y tus hijos tu esplendor!**
- <sup>17</sup> ¡La benevolencia del Señor sea con nosotros!  
¡Consolida tú la acción de nuestras manos \*!**

V. 1 «refugio» griego; «morada» hebr.

V. 2 El segundo estiquio es traducido por otros: «y la tierra y el orbe dieran a luz»

V. 5 Este verso admite otra traducción: «Si los arrebatas por la noche, / al atardecer serán como hierba segada»

V. 9 El autor del Eclesiástico ha entendido «como una araña», que griego y Vulgata han añadido.

V. 10 Según los LXX; otros ofrecen una traducción más ajustada al TM: «Afanarse por ellos es...»

V. 17 El hebr. añade «nuestro Dios» después de «Señor», y al final: «sobre nosotros, y confirma la acción de nuestras manos», duplicado.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Según el título, este salmo es una «oración de Moisés, hombre de Dios». Es el único salmo atribuido a Moisés. La Biblia pone alguna que otra oda en sus labios (Ex 15,1; Dt 31,19.30; 32,1ss; 33,1), a la vez que en más de un lugar se dice que es un hombre de Dios (Dt 33,1; Jos 14,6; Esd 3,2). No puede negarse que haya correspondencias verbales entre este salmo y Dt 32-33, ni que si se toman como historia los capítulos 13-14 de Números puede reconstruirse la situación histórica en la que se formó el salmo. Pero los capítulos mencionados de Números no son necesariamente históricos, y las afinidades verbales se encuentran en otros libros del Pentateuco, no exclusivamente en Dt

32-33; por ejemplo, es clara la referencia del v. 3 a Gn 3,19. Si este salmo es de Moisés, debería estar en el Pentateuco, venía a decir san Agustín. Los sucesos del desierto no son los que inspiran este poema, ni su autor es Moisés, sino que alguien recurrió a unos textos que la tradición atribuía a Moisés. Si el salmo es una oración, los vv. 1-2 parecen más bien una meditación. El movimiento ideológico contrapone la eternidad de Dios y la caducidad del ser humano. El poema oscila entre la teología y la antropología. Caben dos supuestos: 1) Que el poeta se adentrara en la meditación de la duración incomparable de Dios y descubriera espantado la fragilidad y la caducidad del ser humano. Desde esta perspectiva el salmo es una meditación. 2) La inversa: que el poeta tomara conciencia de su ser mortal y, en busca de alivio, se remontara a la duración eterna de Dios. Esta comparación, sin embargo, le abruma, viéndose obligado a orar, a pedir la intervención divina (vv. 13-17). Lo que comenzó siendo meditación se convierte en oración.

En la composición es notable el campo semántico del tiempo. Por ejemplo, las formas binarias: “de edad en edad” (v. 1) y “desde siempre hasta siempre” (v. 2); la noche y el amanecer (v. 5); la mañana y la tarde (v. 6); los días y los años (vv. 9.15); los adverbios o expresiones adverbiales: “antes” (v. 2), “¿hasta cuándo?” (v. 13); el tiempo como unidad de medida: “mis años” (v. 4), “setenta u ochenta años” (v. 10), “aprisa”... A lo largo de este marco temporal fluye una serie de acciones: nacer (v. 2), devolver (v. 3) y volver (v. 13), pasar (v. 4), ser cortada y secarse (la hierba, v. 6), declinar los días (v. 9), agostarse (v. 9), vivir, pasar aprisa y volar (v. 10). El paso rápido del tiempo y su caída están arropados por el “auxilio” del Señor (v. 1) y por el “favor” que desciende de él (v. 17). Con ambas ayudas recibirán consistencia y solidez las obras de nuestras manos (v. 17b). Creo que es suficiente este breve recuento para afirmar que el salmo se articula en torno a dos polos: la caducidad del hombre y la eternidad divina; la eternidad divina es la tónica del salmo.

Gunkel piensa que este poema se compone de dos unidades menores: los vv. 2-12 son una meditación sapiencial sobre la brevedad de la vida. Es, según Gunkel, un poema antiguo. Mucho más reciente, posexílico, es el segundo poema: vv. 13-17, una lamentación pública por los prolongados sufrimientos de la historia. El v. 1 daría unidad a estos dos poemas. Los estudios estructurales, sin embargo, a la vez



que prueban la unidad de un solo poema, hacen improbable la opinión de Gunkel. Considero el salmo como unidad. La introducción, síntesis temática del poema, nos viene dada en los vv. 1-2. Los vv. 3-10 nos brindan una elegía sapiencial sobre los males de la existencia. Con la pregunta del v. 11 nos hallamos ante una nueva introducción (vv. 11-12), que da paso a una súplica para ser liberados de los males de la vida (vv. 13-16). Con el v. 17, en el que continúa la súplica, llegamos a la conclusión del poema. Es clara la inclusión formada entre el v. 1 y el v. 17: «Señor (*ʾādōnāy*)... nuestro auxilio (*māʾôn*)» // «... sobre nosotros el favor (*nōʾam*) del Señor (*ʾādōnāy*)».

## II. COMENTARIO: La eternidad del Dios y el tiempo del hombre

El hombre mide su vida con el patrón del tiempo. Por muy prologada que sea su vida, será sumamente breve, mucho más si se compara con Dios, cuya existencia no se mide por años, ni por miles de años, sino que existe “desde siempre y para siempre” (v. 2c). He aquí, sin embargo, que el “auxilio” divino se prolonga a lo largo de generaciones, pasa de una generación a otra (v. 1b). ¿No puede descender sobre el ser humano en forma de favor? (v. 17a); ¿no es posible que el hombre participe de alguna manera de la eternidad de Dios? El poeta confiesa que el amor de Dios es leal (v. 14). Una vez que haya pasado la noche y llegue la mañana, puede ser saciado del amor divino; si esto se da, toda la vida “será alegría y júbilo” (v. 14). El tema de nuestra meditación (oración) será la eternidad de Dios y el tiempo del hombre.

2.1. *Breve introducción* (vv. 1-2). El Señor de lo creado (Adonay), mencionado al comienzo y al final del salmo (vv. 1,17), es definido mediante una imagen espacial: es “domicilio” o “alojamiento”, el lugar donde guarecerse –el sustantivo hebreo se aplica de suyo a la guarida de las fieras (cf. Gn 9,10)–. La residencia celeste de Dios y también la terrestre, el templo, son la morada divina (cf. Dt 26,15; Sal 68,6 y Sal 26,8; 2 Cro 36,15). A esta morada tiene acceso el hombre y encuentra en ella seguridad y protección, sin que sea necesario retocar el texto hebreo, puesto que el templo es espacio acogedor y seguro (cf. Sal 91,9; 46,2-4). Bien sabe el poeta que él y su generación pasarán, que vendrán otras generaciones, la morada de Dios perma-

necerá o el “tú” divino permanecerá como interlocutor necesario para que exista un nosotros: «Señor, tú has sido para nosotros / un refugio de edad en edad» (v. 1): lo ha sido para los padres, lo es para los hijos, lo será para cuantos vengan después. Las generaciones humanas se suceden, como torrente impetuoso; la morada de Dios permanece: «Una generación se va, otra generación viene, mientras la tierra está siempre quieta», escribía Qo 1,4. Para el poeta sálmico, lo que permanece no es la tierra, sino la morada de Dios, Dios mismo: Tú eres nuestra morada.

El poeta se remonta desde sus coetáneos, desde su generación, a los tiempos primordiales. Según Gn 1,26ss, el ser humano fue la última criatura de la creación: apareció sobre la tierra el día sexto. Antes de él, y conforme al modelo cosmogónico de otras culturas, la “madre tierra” habría engendrado los “montes eternos” (cf. Gn 49,26; Dt 33,15; Ab 3,6). «Así emerge la antigua y difusa concepción de la ‘madre tierra’, que produce las plantas y los animales (Gn 1,11-12.24), y de cuyo seno sale el mar (Jb 38,8ss.28s)» (Weiser, II, 655). Antes, pues, de que el ser humano existiera, antes del “parto” de los animales y de los vegetales, antes del “parto” de los montes, que son el esqueleto de la tierra, antes de todo esto Dios ya era. Y cuando todo deje de existir, Dios continuará siendo; Dios existe “desde siempre y por siempre”, porque Dios es el Fuerte, si se acepta la común interpretación etimológica del nombre divino “El”: «Desde siempre y por siempre eres tú, oh Dios» (v. 2c).

2.2. *Los males de la existencia* (vv. 3-10). Dios se dirige al ser humano desde su majestuosa e imponente eternidad. El hombre es pura fragilidad mortalmente enferma (cf. Jr 17,9; 30,15). En atención a su procedencia, es “hijo de Adán”, formado de la tierra (*’ādāmā*). «Recuerda que me hiciste de barro –exclama Job–, ¿y ahora me devuelves al polvo?» (Jb 10,9). Dos veces seguidas suena el verbo “volver”: la primera para referirse a una acción divina y la segunda como una orden que ha de cumplirse. El que modeló al hombre del barro de la tierra, ahora lo tritura y desmenuza hasta convertirlo en polvo. La orden es concisa: «¡Volved, hijos de Adán!» (v. 3b). No es un retorno a la vida, en antítesis con el primer hemistiquio, o a la mansión que es Dios, sino a la tierra de la que ha sido formado el hombre terreno: «Lo que viene de la tierra vuelve a la tierra, lo que viene del cielo es del cielo» (Sir 40,11). Se cumple así la sentencia capital de Gn 2,19.

El polvo y la brevedad de la vida son confrontados con el otro polo: con Dios. Medimos convencionalmente la duración por horas, días, meses, años, siglos... Mil años para el hombre es una medida monumental; para Dios es un simple ayer que ya no existe o como una de las tres vigiliass en las que se dividía la noche (Sal 63,7), que pasa entre sueños y vacío. 2 P 3,8 completa: «Ante el Señor un día es como mil años y, mil años, como un día». El tiempo humano, visto desde Dios, es un mero instante. El Sirácida contempla el tiempo desde el confín de la muerte y escribe: «Aunque vivas diez, cien o mil años, en el abismo nadie te lo discutirá» (41,4). Cualquier tiempo es muy breve comparado con la eternidad.

La hierba es un buen símbolo aplicado a la brevedad del tiempo. De entre los textos bíblicos paralelos, he aquí uno: «El hombre nacido de mujer, / corto de días y harto de pesares, / como flor que brota y se marchita, / se esfuma como sombra pasajera» (Jb 14,1-2). La imagen no es del todo nítida en el salmo, debido a que ignoramos el significado exacto del primer verbo, traducido por la NBJ de este modo: «Tú los *sumerges* en el sueño...» (v. 5a). Aunque el sueño natural sea un anticipo del sueño mortal, parece que la segunda acepción no tiene cabida, puesto que el segundo hemistiquio habla de la mañana como tiempo propicio para que brote la hierba. Por otros lugares bíblicos, sin embargo, es posible que el verbo aluda a una tempestad violenta, a una lluvia acompañada de un trueno incesante (cf. Sal 77,18; Is 4,6...), cuya consecuencia es “arrebatar” (Alonso, *Treinta salmos*, 310). En este caso, la traducción sería de esta índole: «Si los arrebatas por la noche [durante el sueño], / al amanecer serán como hierba segada» (v. 5). La vida de la hierba ha sido sumamente efímera: brotó y fue cortada ya de mañana; tan sólo hay que esperar la llegada de la tarde para que se marchite y se seque (v. 6). Nos sirve como comentario este verso del Sirácida: «Como las hojas de un árbol frondoso, / que unas caen y otras brotan, / así las generaciones de carne y sangre: / unas mueren y otras nacen» (Sir 14,18). El ser humano, apenas nacido, ya está maduro para la muerte. Tal es el mal sin remedio del ser mortal.

El poeta completa la polaridad eternidad-tiempo recurriendo a otra expresión polar: ira-pecado. Los vv. 7-9 responden a esta pregunta: ¿Por qué es tan breve la vida del hombre? Porque la ira divina viene a ser como un fuego abrasador, semejante al del sol que quema

la hierba, que nos aniquila y anonada (v. 7). El rostro de Dios, que de suyo es luminoso y benefactor (Sal 80,4; Nm 6,24-26), se ha tornado escrutador; nada se le pasa desapercibido: lo manifiesto está ante él; lo secreto es puesto al descubierto por la luz del rostro divino (v. 8). En definitiva el peso de la cólera divina y su paso por la vida del hombre son los que imprimen una absurda velocidad a nuestro tránsito por la tierra, y nuestra vida queda reducida apenas a un balbuceo, a un suspiro (v. 9); apenas abiertos los labios para comenzar a hablar, quedan definitivamente sellados por la muerte. ¿Vale la pena llevar cuenta de los años? No pensamos en las vidas malogradas, sino en aquellas otras que parece que han llegado a la cumbre de lo deseable: setenta u ochenta años. ¡Qué pocos años para tanta eternidad! Si los números ya no cuentan, acaso valga la pena su calidad. Ni aun eso: afanarse por unos pocos años no merece la pena, pues los años de la vida humana están cargados de “fatiga y de vanidad”. Leemos en Job: «No nace del barro la miseria, / la fatiga no germina de la tierra; / es el hombre el que nace para la fatiga, / como las chispas para alzar el vuelo» (Jb 5,6-7). Incluso aquel que haya escalado la cima de los ochenta años, puede mirar hacia atrás y se encontrará con el resultado de que ha llegado a la meta para perder la carrera. Un solo verbo rubrica toda la existencia humana: los años pasan deprisa y nosotros “volamos” (v. 10), obedientes al mandato divino del v. 3: «Volved, hijos de Adán».

La dialéctica ira-pecado puede ser resuelta mediante el perdón divino y, a través del perdón, el binomio eternidad-tiempo puede hallar una solución positiva que no termina con la anulación del tiempo, sino con la cercanía de la eternidad al hombre. «No existe fatalismo en esta dialéctica [ira-pecado], porque supone el encuentro entre dos voluntades libres; ni siquiera existe pesimismo, porque es posible, como supone el salmo, que el hombre se ponga en los brazos divinos, aceptando su limitación, y que Dios ofrezca al hombre la comunión en su misterio que es precisamente eternidad y gozo imprecadero» (Ravasi, II, 891).

2.3. *Liberación de los males presentes* (vv. 11-17). Una pregunta retórica nos eleva de la sima del castigo, previo el paso por lo efímero de la existencia humana, a la súplica abundante en formas imperativas. Nos sobrepasa la duración de Dios, que, por lo demás, nos ofrece un refugio más allá del fluir humano; nos abrumba la incom-

previsible ira divina, por más que esté justificada. Nada entendemos, nada sabemos sobre el peso inmenso e incomprensible de la ira de Dios. Existe, sin embargo, un camino que nos permite llegar a la comprensión: que Dios nos revele los secretos de su actuación y con ellos el sentido de nuestra vida, que ha sido definida como “fatiga y vanidad” (v. 10b). El ser humano no conoce; Dios puede dar a conocer. Si Dios nos hace saber la medida exacta de nuestros años, cosecharemos (el verbo traducido por “entrar” en la NBJ se aplica a la cosecha recogida en el granero, cf. 2 S 9,10) “un corazón de sabiduría”, traduciendo literalmente el texto hebreo; es decir, si Dios nos hace saber, aceptaremos los límites de nuestra vida como algo que es conforme al plan divino. La sabiduría cordial me permite acercarme al misterio divino, conocerlo, y conocerme a mí mismo. El poeta prepara de este modo una serie de peticiones.

La vuelta negativa y dramática del hombre al polvo es contrarrestada por otra vuelta: la de Dios a su siervo. Dado que no se trata de la curación de una enfermedad, de la liberación de una persecución, sino de no caer en el sinsentido de la muerte, la petición dirigida a Dios es apremiante: «Vuélvete, Yahvé, ¿Hasta cuándo?» (v. 13a). Es la urgencia que aparece en tantas súplicas (Sal 6,4; 74,10; 80,5...). El retorno de Dios al hombre anula el primer retorno: el del hombre al polvo; así, en vez de la muerte, la “compasión”, como si Dios estuviera afligido por el sufrimiento de su siervo y apagara el horno de su ira destructora, causante último de la muerte humana. Es un retorno semejante al que leemos en Ex 32,12: «Abandona el ardor de tu cólera y arrepíentete de la amenaza contra tu pueblo». El orante se presenta ante Dios, el amo, como uno de sus siervos.

La súplica se hace más concreta a continuación. El siervo tiene hambre, pero no de una comida cualquiera, sino de los dones del templo, por ejemplo (cf. Sal 65,5), o de los favores divinos (Dt 33,23); tiene hambre del amor leal de Dios, fiel a su alianza. Si, llegada la mañana como tiempo de favor, se le concede el amor divino, esa mañana será única, sin la alternancia de la tarde como sucede en el v. 8. «Mañana única y días numerosos: es la mañana de Dios» (Alonso-Carniti, II, 1179). Iluminada cada mañana del siervo por el amor de Dios, los días transcurrirán llenos de alegría y de júbilo (v. 14). No es que el orante pida tantos días de gozo cuantos fueron sus días de pesar, sino que se dirige al Dios que ha afligido y que es capaz

de consolar, al Dios que ha herido y es capaz de curar (cf. Os 6,1). Dios desborda el tiempo humano por delante y por detrás: «desde siempre y hasta siempre eres tú, oh Dios» (v. 2c). Dios puede dar algo suyo que desborde la medida temporal; puede darnos su amor, causa de una alegría que supera todo tiempo y alegra los años del ser humano. No pedimos con el v. 15 una justa compensación, sino que Dios nos dé conforme a la capacidad que tiene de dar, de acuerdo con su generosidad.

El hijo de Adán ha visto incontables desdichas (v. 15b). A esta visión se contrapone otra sumamente luminosa: que Dios se manifieste a sus siervos (que son los fieles de la generación presente y los de las generaciones futuras) en su actuación histórica, que manifieste todo su esplendor obrando en favor de su pueblo. «La obra de Dios hacia su siervo –comenta Weiser–, que el poeta pide que se manifieste, es que el juicio de Dios se haga visible y eficaz su voluntad de gracia, y se revele así su incomprensible gloria a la generación presente y a la futura. La vida del hombre, mezquina en sí misma, recibe desde aquí un esplendor de eternidad y un último significado imperecedero» (Weiser, II, 662-663). Toda la vida del hombre estará iluminada por el esplendor de la acción divina (v. 16).

El amor de Dios que nos sacia cada mañana (v. 14a) tiene una nueva traducción en un atributo divino: su encanto y belleza, su amabilidad y agrado, su atractivo y delicadeza. Si este atributo del Señor nuestro Dios desciende sobre el hombre, una claridad eterna le acompañará y dará consistencia a su vida y a sus obras. Esa consistencia estaba implícita en Dios como “morada”, que es para nosotros “de edad en edad” (v. 1). “La acción de nuestras manos” es una expresión propia del Deuteronomio (cf. 2,7; 14,25.29; 16,15) y alude a la trama normal de la vida cotidiana. Ésta deja de ser fatiga y vanidad (v. 10b) si Dios infunde en ella la consistencia que caracteriza a lo creado. Si mantenemos la repetición del segundo hemistiquio, tal como la leemos en el texto hebreo, acaso debamos entender que la solidez que da Dios a nuestras obras, y por tanto a nuestra vida, redunde en beneficio nuestro y también suyo, traduciendo el hemistiquio suprimido por la NBJ de este modo: «¡Consolide para sí la acción de nuestras manos», y entendiendo que el prestigio de Dios entre las naciones que rodean a Israel está vinculado a la suerte del pueblo de Dios. En todo caso, entiendo que no sobra la repetición de la solidez en un salmo

que ha abundado en la fragilidad: la repetición añade fuerza e intensidad a la oración: «Que nos consolide la obra de nuestras manos; / ¡Consolide la obra de nuestras manos!». Merced a la acción divina (v. 16b), la vida humana encuentra solidez y estabilidad, aunque no supere los ochenta años.

\* \* \*

¿Quién es Dios y qué es el hombre ante Dios? Es la pregunta básica de este poema. Ante el Dios preexistente, que permanece por los siglos; ante el eterno, señor de la vida y de la muerte; ante el Dios vivo y santo, que arde en ira, el hombre se percibe como ser de barro que es triturado; sus días son nada, vacuidad; es culpable e ignorante; pero puede ser enseñado por Dios. El hombre ante Dios es capaz de experimentar hambre del amor divino y de la belleza de Dios. Si Dios vuelve, el hombre pecador retornará. El amor leal de Dios y la muestra de su benevolencia para con sus siervos dará consistencia a la vida humana. Dios es, a la postre, la mansión segura en la que el hombre puede habitar jubiloso a lo largo de la vida. Añado un apunte del NT que completa la respuesta a la pregunta: «Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos». Él es el “dueño” y nosotros “sus siervos”.

### III. ORACIÓN

«Creador de las estrellas luminosas, Dios omnipotente, que devuelves una nueva luz al mundo, una vez que ha huido la noche, te pedimos que nos sacies de tu misericordia, para que, iluminados por ti, rechacemos la oscuridad del pecado. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,337).

## SALMO 91 (90)

### BAJO LAS ALAS DIVINAS

- <sup>1</sup> El que habita al amparo de Elyón  
y mora a la sombra de Shaddai,  
<sup>2</sup> diga \* a Yahvé: «Refugio, baluarte mío,  
mi Dios, en quien confío».
- <sup>3</sup> Pues él te libra de la red del cazador,  
de la peste funesta \*;  
<sup>4</sup> con sus plumas te protege,  
bajo sus alas hallas refugio:  
escudo y armadura es su fidelidad \*.
- <sup>5</sup> No temerás el terror de la noche,  
ni la saeta que vuela de día,  
<sup>6</sup> ni la peste que avanza en tinieblas,  
ni el azote que devasta a mediodía \*.
- <sup>7</sup> Aunque caigan mil a tu lado  
y diez mil a tu derecha,  
a ti no te alcanzará.
- <sup>8</sup> Basta con que fijas tu mirada,  
verás la paga de los malvados,  
<sup>9</sup> tú que dices \*: «Yahvé es mi refugio»,  
y tomas a Elyón por defensa.
- <sup>10</sup> El mal no te alcanzará,  
ni la plaga se acercará a tu tienda;  
<sup>11</sup> que él ordenará a sus ángeles  
que te guarden en todos tus caminos.
- <sup>12</sup> Te llevarán ellos en sus manos,  
para que en piedra no tropiece tu pie;



**<sup>13</sup> pisarás sobre el león \* y la víbora,  
hollarás al leoncillo y al dragón.**

**<sup>14</sup> Puesto que me ama, lo salvaré,  
lo protegeré, pues me reconoce.**

**<sup>15</sup> Me llamará y le responderé,  
estaré a su lado en la desgracia,  
lo salvaré y lo honraré.**

**<sup>16</sup> Lo saciaré de larga vida,  
haré que vea mi salvación.**

V. 2 «diga» versiones; «digo» hebr.

V. 3 Es posible otra distribución de los vocablos y otra traducción: «Sólo él te librará de la red, / te defenderá de la peste funesta»

V. 4 «su fidelidad», cambiando la vocalización: «su brazo»; o bien, «su brazo será escudo y coraza»

V. 6 Las versiones traducen: «del demonio del mediodía»

V. 9 «tú que dices» conj.; «tú» hebr. —«defensa» griego; «mansión» hebr.

V. 13 Traducción dudosa. Griego y siríaco dicen: «el áspid»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Hablando de una forma genérica, y en atención al desarrollo del tema, no cabe duda de que este poema es un acto de confianza. El estudio de las formas, sin embargo, ofrece suficientes indicios para que sea clasificado bajo un género u otro. Dahood, por ejemplo, afirma sin vacilación: «Salmo real de fe o de confianza compuesto por un poeta de corte que lo recita ante el rey... Por ello se torna comprensible también la naturaleza 'dramática' del salmo, con sus frecuentes cambios de persona» (Dahood, II, 329). Existen indicios para esta ambientación del salmo: el rey de Jerusalén se sienta a la sombra de Yahvé; el verbo "refugiarse" es frecuente en los salmos reales (2,12; 18,3.32; 57,2; 61,5); las metáforas bélicas y de cacería, así como la hipérbole del v. 7, encajan sin estridencias en el pensamiento monárquico. Pero en esta clasificación pasan desapercibidos otros indicios del salmo no menos evidentes. Hay quien habla de una liturgia de enfermo («Podemos suponer que el salmo es un cántico de oración que fue presentado como formulario a un enfermo; evidentemente, después de su curación»; Kraus, II, 332), de una liturgia de entrada en el templo (A. Maillot-A. Lelièvre; II, 249), de una exhortación sapien-

cial con enunciados de tipo profético (A. Lancellotti, 622) o de una «parénesis sapiencial-sacerdotal sobre el tema de la confianza en Dios, confirmada mediante un oráculo» (Ravasi, II, 905). No menciono algunos otros matices y pareceres.

Es posible otro acercamiento al poema en su unidad: escuchar las voces de los que hablan. El resultado en síntesis es el siguiente: una tercera persona (¿un liturgo?) habla a un “tú” (el salmista) de otra tercera persona que actúa (Dios). Entre la tercera persona del liturgo y la de Dios se encuentra el salmista, que habla dos veces expresando su confianza; ha de decir: «Refugio mío, baluarte mío, mi Dios en quien confío» (v. 2), y también: «Yahvé es mi refugio» (v. 9a). El liturgo habla al orante interpe­lándolo (v. 1), le habla de Dios (vv. 3-4) o bien de personajes peligrosos (vv. 5-6) o de seres hostiles y también de seres protectores (vv. 9b-13). Dios interviene al final mediante un oráculo (vv. 14-16). El tono dominante del poema es el siguiente: «Porque Dios protege, el hombre confía; porque el hombre confía, Dios protege» (Alonso-Carniti, II, 1188).

La acción del poema se desarrolla en dos ambientes: en la intimidad y en el exterior. El interior del templo es apto para vivir la intimidad con Dios. En el interior del templo habita o pernocta el orante «a la sombra de Shaddai (el Poderoso)» (v. 1) o refugiado bajo las alas de los querubines (v. 4). En el templo Dios es experimentado como “refugio” (vv. 2.4.9) o como “baluarte” (v. 2). Son dos imágenes procedentes del ámbito militar, como el escudo y la coraza (v. 4)... El exterior es campo de batalla. Las alas de los querubines protegen en el interior; la saeta vuela en el exterior (v. 5), y con ella avanza la peste y el azote devasta (v. 8). A los ángeles tutelares (vv. 11-12) y a los querubines tutores (v. 4) se opone una cuadriga de animales alusiva a la fuerza demoníaca (v. 13). En el exterior, el cazador tiende la red (v. 3) y se levanta la piedra de tropiezo (v. 12). Dios librará de una y su ángel protegerá de la otra... En el interior, en definitiva, se confiesa y se vive la confianza; en el exterior, se confirma que la confianza no queda defraudada.

El poema, del que es suficiente decir que es una exhortación sapiencial sobre la confianza, se inicia con una confesión de fe caracterizada por cuatro nombres divinos y por el trasfondo del templo (vv. 1-2). La primera estrofa discurre entre dos preposiciones causales (vv. 4 y 9), o entre una partícula enfática (v. 4) y una preposición causal (v.

9), que da razón tanto de la acción liberadora de Dios cuanto del fracaso de los enemigos, presentados con los símbolos propios de la cacería (vv. 4-9). La estrofa siguiente, que versa sobre la protección angélica ante los ataques enemigos, ahora con simbolismo zoomorfo, comienza con una nueva partícula enfática (como la estrofa primera), que es una negación (vv. 10-13). En la última estrofa, el oráculo, prevalece el pronombre o posesivo de primera persona, y los verbos presentan a Dios actuando (vv. 14-16), tal como se enunciaba y esperaba en las estrofas anteriores. Aquí concluye el salmo. Presentado de forma intuitiva el salmo tiene el aspecto siguiente:

- Introducción: profesión de fe (vv. 1-2).
- A) Protección divina ante los enemigos belicosos (vv. 4-9).
- B) Protección angélica ante los animales malignos (vv. 10-13).
- Conclusión: actuación salvadora de Dios (vv. 14-16).

## II. COMENTARIO: «Puesto que me ama, lo salvaré»

Dios no es una fuerza ciega y terrible, sino una cercanía personal y amorosa. Los cuatro nombres con los que es presentado en los vv. 1-2 ocupan todo el espacio disponible, sin dejar lugar a otras divinidades; tienen la finalidad de fundamentar la fe y de suscitar la confianza en Dios, que es baluarte. La confianza va a ser el tema y la tonalidad del poema. Quedaría frustrada, sin embargo, si Dios no interviniera salvando. Todo el poema se encamina hacia la cima de la intervención divina. Porque el salmista ha mostrado la avidez de la confianza a lo largo del poema («porque me ama»), Dios le responde con la liberación salvadora. Así el creyente continuará confiando en Dios aun en medio de los peligros con los que haya de encontrarse.

2.1. *Profesión de fe* (vv. 1-2). En un códice miniado destaca inmediatamente la letra capital. Algo así es esta introducción con relación al poema: una letra capital elaborada con tres cuaternas. La casa de Dios es abrigo o guarida (“amparo”), es sombra protectora, es cálido refugio y también baluarte inexpugnable. Es la primera cuaterna. La segunda se refiere a Dios, cuyo nombres son: Elyón [el Dios jerosolimitano adorado por Melquisedec (Gn 14)], Shaddai [“Dios de la montaña o de la estepa”; suele traducirse por Todopoderoso], Yahvé [el Dios del éxodo, Ex 3 y 6] y “mi Dios” (el Dios fuerte; un Dios vin-

culado a la familia]. Pues bien, el Dios de la tradición patriarcal (Shaddai), el Dios de Jerusalén y de la elección davídica (Elyón), el Dios del éxodo (Yahvé), el Dios de toda la tierra ('Elohim) es la raíz de la fe y de la confianza. En la tercera cuaterna se registran las acciones: a lo largo del día y de la noche se habita (se pasa el día) en el templo y en él se mora (se pernocta); en el templo se expresa la fe (decir) y la confianza.

¿Qué debe decir el que habita en el templo? No ha de pensarlo; el poeta le indica qué ha de proclamar como expresión de su fe y de su confianza: «Refugio, baluarte mío, mi Dios, en quien confío» (v. 2). «Dentro de la esfera de la protección, la persona ha de ir más allá del sentirse seguro en su situación y debe llegar hasta la confianza personalísima que le haga exclamar '¡mi Dios'» (Kraus, II, 334). Dios está vinculado al fiel que confiesa cómo estuvo vinculado a los padres: es el Dios de los padres y de todo el pueblo. Desde el principio del poema se insinúa lo que he llamado "avidez de la confianza", que reclama una respuesta divina.

2.2. *Protección divina ante los enemigos belicosos* (vv. 4-9). Los nombres divinos y el templo como lugar de refugio son garantía suficiente para generar la confianza. Pero como la confianza no es una abstracción y los peligros son concretos, Dios ha de ponerse en movimiento. La red pajarera está oculta, y los pájaros incautos caen en ella. Dios librará a quien confía en él, si ha sido ya apresado en la red, o evitará que caiga en ella. Es una imagen conocida (Sal 64,6; 124,7; 141,9). Tanto o más peligrosa que la red es "la peste funesta" (v. 3b), llamada por Job "Primogénito de la Muerte" (18,13). Aunque este terrible mal (la "peste negra") retorne en el v. 6, no veo razón alguna para hacerla desaparecer del v. 3b. La iteración es uno de los recursos que tiene la poesía de todos los tiempos y lugares. También de ella te librará Dios o te "protegerá" ante ella. La protección adquiere corporeidad y plasticidad con la imagen de las plumas. Puede ser una evocación de las alas del águila madre que protege a sus polluelos (Dt 32,11; Ex 19,4) o una comparación: así como las alas de los querubines cubren el arca, así Dios protege personalmente al que confía en él. Sin abandonar el simbolismo corpóreo, el estico 4c debería ser traducido de este modo: «su brazo es escudo y coraza». Tanto el escudo como la coraza son armas defensivas con las que Dios protege al que confía en él en virtud de su fidelidad divina a la alianza. Así es plau-

sible la traducción de la NBJ: «escudo y armadura es su fidelidad», cambiando tan sólo las vocales del sustantivo que traducimos por “brazo” o por “fidelidad”.

La protección y la defensa divina ahuyentan todo temor. La exhortación a no temer es frecuente tras un oráculo de salvación o de confortación: «No temas». El instructor comenta esta escueta frase oracular. Acumula en el comentario dos nuevas cuaternas. El tiempo abarca el día y el mediodía, la noche y la medianoche. A lo largo de todo este tiempo, a lo largo de las veinticuatro horas del día, actúan cuatro enemigos: el terror se agazapa en las tinieblas de la noche (cf. Ct 3,7-8; con el paso del tiempo, por la noche, se transformará en nombre propio aplicado al demonio nocturno Lilu o Lilit). La flecha vuela durante el día (v. 5). No sabemos con exactitud a qué se refiere el poeta: la flecha puede ser un arma agresiva, la enfermedad, la insolación o el siroco. Dejemos la polivalencia del vocablo. Durante la medianoche se desliza la peste y al mediodía acecha la plaga. Es fácil relacionar los terrores del salmo con aquellos otros que cayeron sobre Egipto durante la noche (Ex 12,29). Esos miedos “veladores” de la noche son descritos magistralmente por Sb 17,4.14-15. Dt 32,23-25 también presenta a la epidemia unida a otras desgracias.

Los cuatro jinetes apocalípticos matan a millares: caen heridos de muerte mil a la derecha y diez mil a la izquierda. Todo el espacio está lleno de cadáveres. Es una hipérbole, ciertamente, semejante a aquella otra de Sal 3,7: «no temeré un ejército de diez mil», o a la copla dedicada a David: «David mató a diez mil» (1 S 18,7; cf. Dt 32,30). En un escenario de tanta muerte se yergue sereno y tranquilo el fiel: «a ti no te alcanzarán» (v. 7c), defendido como está por el escudo y la armadura de Dios (v. 4). Al abrigo del peligro mortal, el que confía en Dios se convierte en espectador de la horrible hecatombe que tiene ante su mirada. Los malvados han recibido su justa paga. El poeta abandona la clave mítica y, en su lugar, adopta la clave ética: la muerte es la retribución de los malvados. Al que confía en Dios se le ha ahorrado el mal supremo porque ha dicho y dice: «Yahvé es mi refugio» (v. 9a), con una clara referencia al v. 2, a la confesión que el oficiente ponía en los labios del que confía en Dios; porque es un habitante del templo de Elyón, con una nueva referencia al v. 1. La intervención divina ante los enemigos belicosos prepara la actuación angelica de la que se ocupan los versos que vienen a continuación.

2.3. *Protección angélica ante los animales malignos* (vv. 10-13). Ninguno de los cuatro jinetes apocalípticos (v. 6) alcanzaron al que confía en Dios; tampoco le afectará mal alguno ni a él ni a sus pertenencias. La “tienda”, en efecto, es el lugar en el que habita el hombre, y también donde tiene todas sus pertenencias (cf. Sal 52,7; Jb 5,24; 8,22). Existe una sutil vinculación entre esta “tienda” y la “tienda del encuentro”, el templo. Está unida la una a la otra, son contiguas. Por ello la plaga que devastó a Egipto ha de detenerse a la entrada de la “tienda”. El que confía en Dios es protegido en su morada y también en su camino. Los ángeles que forman la corte divina (una forma teológica de decir para salvaguardar la trascendencia divina) tutelan el camino del que confía en Dios, es decir, protegen su vida y su conducta. El motivo angélico nos remite al éxodo (cf. Ex 23,20; 33,24; 33,2) y desarrolla el enunciado de Sal 34,8: «El ángel del Señor pone su tienda / en torno a sus adeptos y los libra». El libro de Tobías bautiza al ángel tutelar con el nombre de Rafael. Los vv. 11ss son sometidos a una exégesis satánica en el relato evangélico de las tentaciones de Jesús (Mt 4,5-6); es una exégesis que Jesús no acepta porque no quiere tentar a Dios (Mt 4,7; Dt 6,16). Jesús confía absolutamente en Dios, sin que sea necesario que muestre todo su poder y bondad divina. Sucede lo contrario con el pueblo recién liberado de Egipto: tienta a Dios, exigiendo intervenciones milagrosas (cf. Ex 17,13; Nm 14,22; Dt 6,16). La auténtica confianza en Dios rehúye el fatalismo y se opone a una intervención milagrosa de Dios; sencillamente se abandona en Dios. Es un abandono que protege el camino del justo y le evita que tropiece en piedra alguna (v. 12).

Piedra de tropiezo y de caída fue la cuaterna mencionada en el v. 6. Lo es también una nueva cuaterna de animales: el león –símbolo del terror y del juicio (cf. Am 1,2–, la víbora, que acecha a lo largo del camino y ataca por sorpresa (cf. Sal 58,5.7; 140,4; Dt 32,33), el leoncillo y el dragón, semejante a la legendaria serpiente primordial, al Leviatán (Sal 74,14). El que confía en Dios no será destruido por ninguno de estos cuatro poderes monstruosos, sino que los vencerá como se traduce mediante el gesto de pisotear o de hollar. El que confía en Dios destruye esta nueva cuaterna de enemigos con la ayuda de los ángeles, de Dios mismo. Los evangelistas aplican el v. 13 a la misión de los discípulos (cf. Lc 10,19; Mc 16,18).

2.4. *Actuación salvadora de Dios* (vv. 14-16). Hasta ahora ha sido un tercero el que ha exhortado al orante. A partir del v. 14 Dios en persona toma la palabra. Se acumulan los verbos en los vv. 14-16: siete verbos en primera persona enuncian la intervención de Dios; otros tres en tercera persona se refieren a la acción del hombre. Ocupa un puesto central la fórmula consoladora “yo-con-él” (v. 15a): el Emmanuel, compañero de camino y protector.

La primera acción del hombre tiene que ver con la avidez propia del enamorado: es el amor hondo que existe entre un hombre y una mujer profundamente enamorados (cf. Dt 21,11). El que confía en Dios está enamorado de Dios, como Dios está enamorado de su pueblo (cf. Dt 7,7; 10,15). El amor que vive el salmista con relación a Dios es sumamente afectuoso y cálido, lleno de sentimiento y de deseo. Una segunda acción completa la primera: el que confía “conoce mi nombre”, dando al verbo “conocer” la amplitud semántica que tiene en hebreo: abarca al ser humano en su totalidad, y define la relación existencial entre el creyente y Dios; el creyente “me conoce” y Dios “nos conoce” (cf. Jn 10,14-15). Se establece una relación de intimidad entre las personas que se conocen. Conocer a Dios de este modo equivale a “reconocerlo”, a admitirlo como Dios. Porque Dios es así conocido y reconocido, el creyente invoca el nombre del Dios, que es la tercera acción humana del salmo: «Me llamaré» (v. 15a).

La primera acción divina es común: “lo libraré” o “lo mantendré incólume” (v. 14a). La segunda es más poética: Dios arranca al orante de la llanura, campo de batalla, y lo transporta a una altura inaccesible, a una fortaleza, donde nada ni nadie podrá alcanzarlo; es el significado que tiene el verbo “proteger” (Sal 18,3; 20,2). La tercera acción es correlativa a la invocación: “le responderé”, estableciéndose así un diálogo espontáneo entre Dios y aquél que le reconoce: éste lo llama, y Dios responde (v. 15a). En el centro de este septenario la fórmula que ya he mencionado: “yo-con-él”: a lo largo de la vida y, sobre todo, en la tribulación o en la angustia Dios-es-con-él, con el que está reducido a la angostura del espacio cerrado y a la estrechez de la persecución. Dios es-con-él cuando su fiel se encuentra en la angustia, para arrancarlo de la estrechez de la desgracia y transportarlo a la gloria: «lo salvaré y lo honraré» (v. 15c), es decir, lo hará partícipe de la gloria propia de Dios, en plena comunión entre el hombre y Dios. No es necesario leer este verso desde una perspectiva de inmortalidad, como tampoco es forzoso entender desde esa perspec-

tiva la séptima acción del v. 16: el don de una vida longeva como la de los patriarcas; es suficiente con que el salmo quede abierto (como sucede con el Sal 16,10-11) para que un día el salmo ensanche sus horizontes y nos hable de una vida plena, en la que no exista ni el llanto ni el dolor. Mientras tanto nos mantenemos en una retribución terrena, como la que se le concede a Job, después de haber sido liberado (Jb 42,17: «Job murió anciano tras una larga vida»). El último hemistiquio sintetiza la actuación divina: «Haré que vea mi salvación»: es una salvación táctil, al alcance de la mirada y de las manos, como la del viejo Simeón, que, después de haber visto al Salvador, entona su «Nunc dimittis» (Lc 2,29-30).

\* \* \*

No se ha de interpretar este salmo desde la exégesis diabólica que conocemos por los evangelios (Mt 4,8 y Lc 4,10-11). Dios no ahorra la tentación, ni siquiera el dolor o la muerte, al que confía en él. La confianza absoluta en Dios no retrocede ante el dolor, sino que éste induce a confiar más y más sólo en Dios. Para que sea posible esta confianza, el creyente ama a Dios apasionadamente, enamoradamente. Porque así lo ama, tiene fe en él (lo reconoce) y confía. Acaso sean oportunos estos versos de Unamuno: «Esperas, fe, contra razón, contra mudanza, / esperas un no sé qué, / ni tú lo sabes: ¡qué fe en la fe! / ¡Qué esperanza...!». Espera y confía en Dios «con una certeza tal en la salvación que supera todo peligro; el salmo promete, a quien se haya protegido por el poder de Dios, una victoria que derrota a los enemigos y todos los poderes demoníacos» (Kraus, II, 337). Este salmo, como promesa divina, nos remite a una providencia especialísima de Dios con aquellos que son mirados con cariño y reconocen a Dios. No necesitamos nada más, si no es añadir que la respuesta a la confianza del creyente ya ha sido dada “en Cristo Jesús”. Sin servirnos de Dios, en el que confiamos, nos ponemos enteramente en sus manos con absoluta confianza: «¡qué fe en la fe! ¡Qué esperanza...!».

### III. ORACIÓN

«Concédenos, Señor, por la invocación de tu nombre, pisotear el veneno mortal del áspid y de la víbora, para que, después de haber



visto tu salvación, seamos protegidos a la sombra de su escudo espiritual contra las insidias del enemigo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 340).

## SALMO 92 (91)

### CÁNTICO DEL JUSTO

<sup>1</sup> *Salmo. Cántico. Para el día de sábado.*

<sup>2</sup> Es bueno dar gracias a Yahvé,  
cantar en tu honor, Altísimo,  
<sup>3</sup> publicar tu amor por la mañana  
y tu fidelidad por las noches,  
<sup>4</sup> con el arpa de diez cuerdas y la lira,  
acompañadas del rasgueo de la cítara.

<sup>5</sup> Pues con tus hechos, Yahvé, me alegras,  
ante las obras de tus manos grito:

<sup>6</sup> «¡Qué grandes son tus obras, Yahvé,  
y qué hondos tus pensamientos!»

<sup>7</sup> El hombre estúpido no entiende,  
el insensato no lo comprende.

<sup>8</sup> Aunque broten como hierba los malvados  
o florezcan todos los malhechores,  
acabarán destruidos para siempre;

<sup>9</sup> ¡pero tú \* eres eternamente excelso!

<sup>10</sup> Mira cómo \* perecen tus enemigos,  
se dispersan todos los malhechores.

<sup>11</sup> Pero me dotas de la fuerza del búfalo,  
aceite nuevo derramas \* sobre mí;

<sup>12</sup> veré la derrota del que me acecha \*,  
escucharé la caída de los malvados.

- <sup>13</sup> El justo florece como la palma,  
crece como un cedro del Líbano.  
<sup>14</sup> Plantados en la Casa de Yahvé,  
florecen en los atrios de nuestro Dios.  
<sup>15</sup> Todavía en la vejez producen fruto,  
siguen llenos de frescura y lozanía,  
<sup>16</sup> para anunciar lo recto que es Yahvé:  
«Roca mía, en quien no hay falsedad».**

V. 9 En el TM leemos el nombre divino: «¡pero tú, Yahvé, eres eternamente excelso»

V. 10 Al comienzo del versículo añade el hebr.: «pues mira cómo tus enemigos, Yahvé», duplicado. Pero puede mantenerse la supuesta añadidura como procedimiento iterativo de la poesía («anadiplosis»): «Mira, Señor, tus enemigos, / mira, tus enemigos perecerán...»

V. 11 «derramas», lit. «me mojas» siríaco, Targ.; «yo mojo» hebr. Acaso sea mejor la acepción de «empapar», como signo de un vigor excepcional.

V. 12 «el que me acecha» versiones; hebr. es defectuoso y ha sido glosado además con las palabras: «mis adversarios». Otros: «Mis ojos descubrirán a mis espías, / mis oídos percibirán a los insurrectos»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

A primera vista es claro a qué género pertenece este poema. Por el acompañamiento instrumental, por la motivación y por la reiteración de vocablos o de temas del v. 2 en el v. 16, parece evidente que el salmo es un himno, con su introducción (vv. 2-4), su cuerpo (vv. 5-12) y su conclusión (vv. 13-16). Si observamos con mayor detención, las cosas ya no son tan patentes. Lancellotti, después de un somero recorrido por el salmo, se formula las preguntas siguientes: «¿Se trata de un salmo de acción de gracias individual o bien de un himno que celebra las obras maravillosas (cf. v. 6a) y los pensamientos insondables (v. 6b) de Dios, junto con la victoria sobre el caos primordial y, por tanto, sobre las fuerzas disgregadoras del mal? ¿Estamos más bien ante un salmo sapiencial que, mostrando el insensato y funesto modo de pensar y de actuar de los impíos, por una parte (vv. 7-9a), y aquel otro sabio y fructuoso de los justos, por otra (vv. 13-15), pretende ser una apología del recto gobierno del mundo por parte de Dios? Es necesario reconocer que el Sal 92 es un poco de todo esto» (Lancellotti, 628-629).

Es evidente, en efecto, que el cuerpo del himno está formado por dos dípticos, en cuyas tablas se van alternando la actitud positiva del justo (vv. 5-6) y la negativa de los ignorantes (vv. 7-8) –es el primer díptico–; el destino infausto de los enemigos (v. 10) y el destino glorioso de justo (vv. 11-12) –es el segundo díptico–. Es una composición muy parecida a la del Sal 1, que también presenta en díptico el ser y proceder del justo y de los malvados. El tema de la retribución de unos y de otros es propiamente sapiencial. El poeta acepta la doctrina tradicional: desventura para los malvados y éxito para los justos. No falta, sin embargo, un matiz de teodicea que acerca este poema al Sal 73, con una diferencia: el autor del Sal 73 salva el escándalo de una “injusta” retribución gracias a la revelación divina; el autor del Sal 92 no vive dramáticamente este problema, se mantiene más cercano al Sal 37: ¿Qué decir de las víctimas inocentes que existen porque existen los malvados? La respuesta es la meditación, la enseñanza, la exhortación; el Sal 37 y el 92 recurren a la imagen vegetal. Aunque el Sal 92 no se plantee el problema de la retribución tan intensamente como el Sal 73, se advierte un apunte de teodicea en el hemistiquio final: ¿merece la pena empeñarse en mantener una conducta recta, si los malvados, a pesar de su malicia, brotan como la hierba y florecen como las flores (v. 8)? Implícitamente subyace en la pregunta una acusación contra Dios. El último verso da la respuesta: ¡No, en Dios no hay falsedad! (v. 16). El poeta, por tanto, toma como punto de partida el tema de la retribución, «que propondrá cantando, combinando la didáctica con la lírica» (Alonso-Carniti, II, 1197). Formalmente es un himno; temáticamente es más sapiencial que himnico. Y como lo sapiencial no sabe prescindir de la didáctica, este poema también transmite enseñanza.

Desde su aspecto sapiencial nos explicamos los siete nombres que reciben los malvados: son “hombres estúpidos” (animalescos) e “insensatos” (v. 7; por oposición a los sabios); son “malvados” o impíos, por oposición a los justos; son “malhechores”, con un cierto matiz idolátrico (cf. Sal 6,9); “enemigos” por excelencia de Dios (v. 10), son “espías” e “insurrectos” (v. 10). Frente a estos siete nombres que caracterizan a los malvados, por siete veces suena el nombre divino de Yahvé (vv. 2.5.6.9.10.14.16), como fuerza consistente contra la que se estrellarán los malvados.

El título merece una breve consideración. Se nos informa que el poema ha sido compuesto “para el sábado”. En tiempos de la Misná así sucede. El libro *Tamid* nos dice que este salmo es «un canto para el tiempo que ha de venir, para el día en el que todo ha de ser sábado, reposo para la vida eterna» (VII,4). Las dos grandes líneas teológicas del sábado confluyen en este salmo. El sábado es el último día de la creación, y, como tal, el día de la victoria total sobre el caos. El v. 10 evoca con facilidad el mito de Baal luchando contra los enemigos: «Ahora a tu enemigo, Baal, / ahora a tu enemigo debes aplastar, / ahora debes destruir a tu adversario» (KTU 1.1 IV, 8-9). El parecido con el v. 10, tal como lo leemos en el texto hebreo, es elocuente: «Mira, Señor, tus enemigos, / mira, tus enemigos perecerán, / los malhechores se dispersarán». Existe una doble diferencia entre ambos textos: los enemigos ya no son cósmicos, sino los impíos; y el que lucha no es Baal, sino Yahvé. El sábado es también el día de la liberación: Israel fue liberado de la esclavitud de Egipto para servir al Señor (cf. Dt 5,15). La creación supuso la destrucción del caos; la justicia liberadora de Yahvé implicó la destrucción del mal, del opresor. El amor leal y la fidelidad que se propone “publicar” el salmista (v. 3) tienen que ver con la alianza, y, por tanto, con la liberación de Egipto. Pese a esta convergencia de las líneas teológicas del sábado, no sabemos si este poema fue compuesto para el sábado, o, si pasado el tiempo, entró en la configuración de la liturgia sabática. Es más probable lo segundo: que, llegado un determinado momento, y dado que el salmo ofrecía una temática adaptada a la teología del sábado, fuera adoptado para la celebración sabática.

Formalmente, ya lo dije, sigue la estructura propia de los himnos: Introducción (vv. 2-4), cuerpo (vv. 5-12) y conclusión (vv. 13-16). Es clara la inclusión que forman los vv. 3 y 16: «publicar el amor y la fidelidad de Yahvé» (v. 3) // «publicar la rectitud de Yahvé y su veracidad (su no-falsedad)» (v. 16). El cuerpo del himno está formado por dos dípticos, como ya he indicado. Entre las dos tablas del himno, y en el centro de la construcción se halla el v. 9: «¡pero tú, Yahvé, eres eternamente excelso!». Tres veces aparece el nombre de Yahvé por delante de este verso (vv. 2.5.6), vértice del poema, y otras tres por detrás (vv. 10.14.16). El aspecto formal es el siguiente (cf. M. E. Tate, II, 464; Ravasi, II, 928):

- I) Introducción: Invitación a una alabanza solemne (vv. 2-4).
- II) El cuerpo del himno (comienza con una preposición causal: «pues») (vv. 5-12).
  - A) Primer díptico: el justo y el insensato ante Dios (vv. 5-8).
    - a) Tabla positiva: el justo ante las obras de Dios (vv. 5-6).
    - b) Tabla negativa: el insensato ante las obras de Dios (vv. 7-8).
    - c) Centro del poema: Yahvé excelso (v. 9).
  - B) Segundo díptico: el final de los malvados y el futuro del justo (vv. 10-12).
    - b') Tabla negativa: el final de los malvados (v. 10).
    - a') Tabla positiva: el futuro del justo (vv. 11-12).
- III. Conclusión: prosperidad del justo (vv. 13-16).

## II. COMENTARIO: **Yahvé, eternamente excelso**

Aludía brevemente a la victoria de Yahvé sobre el caos y sobre la opresión egipcia. Desde su excelsa altura, Yahvé es Señor de la creación y de la historia. Sus obras son tan altas cuan profundos e insondables son sus pensamientos (v. 6). La postura del sabio y la del insensato ante las obras de Dios son diametralmente opuestas. Por eso, el futuro de uno y otro será contrario. Desde la cúspide del poema, que es el v. 9, se pueden contemplar sus dos vertientes: los dos dípticos, a la vez que comprender por qué la alabanza ha de ser tan solemne. Se anticipa en el v. 9 la conclusión del poema: la rectitud de la Roca, en la que no cabe falsedad alguna.

*2.1. Invitación a una alabanza solemne* (vv. 2-4). Es bueno y bello, gozoso y justo, dar gracias a Yahvé, profesar públicamente la fe en Yahvé (no confesar, tal como se entiende penitencialmente, y que ha significado una exégesis errónea de este verso: antes de alabar a Dios hay que confesar los pecados, venía a decir san Jerónimo: PL 26,1101). Bueno es también tañer en honor del nombre divino («cantar en su honor»), cuya esencia desconocemos y cuya existencia se muestra en la historia. También es bueno proclamar públicamente la relación de alianza que Dios tiene con el hombre: su “amor” y su “fidelidad”, dos virtudes propias de la alianza (personificaciones a veces, cf. Sal 85,11-12), que dan sentido a la creación y a la historia.

Ambas tienen la solidez propia de la fidelidad divina; ambas son muestra del amor leal de Yahvé. La alianza de Dios con su pueblo, y con cada hijo de este pueblo, permite al creyente vivir confiadamente en esta tierra (Sal 34,4-5; 40,11).

Las tres actividades a las que acabo de referirme: dar gracias, cantar y publicar, comienzan con el alba, se prolongan a lo largo del día (mientras hay luz) y no se interrumpen durante las vigilias nocturnas ("las noches", v. 3b). Es una alabanza ininterrumpida, como el fuego del sacrificio que nunca ha de extinguirse en el templo (cf. Lv 6,5-6). Cuando, llegada la noche, las tinieblas parecen traer consigo el caos y la impiedad sobre la tierra (Sal 91,5-6), el cántico de acción de gracias se elevará hacia el cielo, acompañado de los instrumentos musicales litúrgicos (v. 4).

2.2. *Primer díptico: el justo y el insensato ante Dios* (vv. 5-8). La exultante acción de gracias anterior tiene una causa inmediata y otra más profunda. Se articula en la acción de gracias la alegría súbita e íntima que invade al poeta, así como el júbilo clamoroso («me alegras... grito», v. 5). Una felicidad íntima y física (cf. Sal 30,6; 90,15) inunda de tal modo el ser del poeta, que necesita expresarla con una acción de gracias solemne. El motivo de tan intensa dicha es presentado en una cuarteta: «tus hechos, tus obras, tus obras, tus pensamientos» (vv. 5-6). Se refiere el poeta a los hechos salvíficos realizados en favor de los hombres, tanto en la historia como en la creación (Sal 36,7; 40,6; 104,24; 139,14; Is 55,8). Las obras remiten nuevamente a la creación, sobre todo con el complemento que leemos en el v. 5a: "las obras de tus manos" (los cielos son "obra de tus dedos", Sal 8,4); la calificación de la "grandeza" nos evoca preferentemente la actuación de Dios en la historia, como atestigua la escuela deuteronómica. Todo esto es perceptible por el hombre, y siente ante ello gozo y admiración. Los pensamientos de Dios (sus proyectos o designios) son tan profundos que le resultan insondables al ser humano. El hombre se esfuerza por sacarlos a superficie para entenderlos, para que pierdan su oscuridad o profundidad, pero le resulta imposible. Obsérvese, mientras tanto, que la cuaterna enunciada llena todo el espacio vertical: por arriba la altura, hacia abajo la profundidad. Aunque el creyente no entienda nada del designio divino, de los pensamientos de Dios, puede expresar su admiración: «¡Qué grandes..., qué hondos!» (v. 6). Así es como se expresa Pablo (Rm 11,33). Entre

lo que entiende y lo que intuye vive una dicha inefable que le induce a dar gracias a Dios. Advuértase que lo que Dios ha hecho en la historia y en la creación son motivos vinculados a la teología del sábado.

El justo algo entiende y se esfuerza por entender aquello que se le escapa, por ser insondable. El “estúpido” (propiamente el hombre animal) es tan bruto que es incapaz de entender, de conocer; es decir, es inepto para tener una experiencia integral humana y religiosa. No tiene la habilidad propia del sabio, sino que es un “insensato”, torpe para comprender: «Si fueran sensatos, lo entenderían, / comprenderían su destino» (Dt 32,29). Como opuestos al justo, son “malvados”, impíos; en cuanto malhechores, están cercanos a la idolatría y a la magia (Sal 6,9). Son prácticamente ateos. Pese a todo, aparentemente todo les va bien: brotan como hierba, llegan a florecer (v. 8), lo cual no deja de ser un desafío para la teología de la retribución, como ya indiqué. La solución a este problema de justicia distributiva es el clásico, aquel que repiten insistentemente los amigos de Job: «acabarán destruidos para siempre» (v. 8b). El triunfo del impío es aparente; su victoria pronto se convertirá en catástrofe. Aunque hayan brotado como la hierba e incluso hayan florecido, la hierba pronto se tornará mustia y la flor no dará su fruto (cf. Sal 90,6).

El poeta separa los dos dípticos de su composición con la afirmación (confesión) del v. 9. El justo ha dado testimonio de la grandeza de las obras divinas y de la profundidad de sus proyectos. El hombre estúpido no se ha percatado ni de lo uno ni de lo otro. Con relación al justo, Dios es “semper maior”. Con relación al impío, Dios es tan “otro” que le resulta totalmente desconocido. La adversativa del v. 9 vale, en distinta medida, tanto para el justo como para el impío: «¡Pero tú, Yahvé, eres eternamente excelso!». El Dios de la historia, Yahvé, se yergue por encima del tiempo y del espacio. Permanece para siempre (es eterno), por oposición a los malhechores que acabarán destruidos. Más allá de cualquier magnitud espacial, Yahvé es “excelso”, y, por ello, es el árbitro del cosmos y de la historia. La conjunción de los motivos cósmicos e históricos proporciona la base del segundo díptico.

2.3. *El final de los malvados y el futuro del justo* (vv. 10-12). ¿Qué podrán hacer los enemigos cuando se vean enfrentados con el Excelso? «Acabarán destruidos definitivamente», pronosticaba el final del primer díptico (v. 8c). La primera tabla del segundo díptico está



dedicada a la destrucción de los enemigos, tal como pide estilísticamente el paralelismo concéntrico. Ya aludí al parecido que tiene el v. 10 con la lucha de Baal contra el Mar. No creo que sea atinado suprimir uno de los esticos de este verso, tan parecido al que hemos hallado en la literatura ugarítica. Repito su traducción: «Mira, Yahvé, tus enemigos, / mira, tus enemigos perecerán, / los malhechores se dispersarán». El poeta asume un motivo mitológico: la victoria de Baal sobre el poder destructor del Mar. Al ser derrotado éste, triunfa la vida. El poeta se apropia este motivo, pero le da una dimensión histórica: ya no se trata de vencer el poder caótico del Mar, sino el poder intrahistórico del mal, el pecado. Yahvé se opone a los enemigos históricos de su proyecto salvífico. Ambos poderes malignos, sin embargo, están unidos; es decir, la creación y la historia tienen la consistencia que les concede el poder divino; mientras que los enemigos (la nada y los pecadores) son destruidos por ese mismo poder. Dicho de otro modo, el pecado tiene repercusiones cósmicas, es una amenaza continua para la estabilidad de lo creado. Yahvé, el excelso, es el que da fortaleza y estabilidad a la creación y a la historia.

El Excelso «levanta el cuerno del búfalo», conforme a la imagen del v. 11a. Sabemos que el cuerno simboliza el poder, la fuerza (Sal 132,17; Lc 1,69), y que el búfalo indomesticable (Jb 39,9-12) es el símbolo de la fuerza triunfadora (cf. Nm 23,22; Sal 22,22; Is 34,7). Es la fuerza con la que Yahvé dota al justo. El aceite –con una amplia gama simbólica: la hospitalidad (Sal 23,5), el gozo festivo (Sal 45,8), la sacralidad (Sal 133,2), el poder curativo y tonificante (Jc 5,14)– se vierte sobre la frente erguida del justo y le empapa todo el ser. El verbo que la NBJ traduce por “derramar” significa también “humedecer” –“amasar” es un significado derivado–, y acaso pueda ser traducido por “empapar”, como signo del vigor excepcional del justo. Si es válida esta acepción verbal, el aceite es tonificante. «El orante siente, junto al vigor de la cornamenta que se alza, la flexibilidad de los músculos ‘amasados con aceite’» (Alonso-Carniti, II, 1201). Preparado de este modo, los espías son descubiertos y los insurrectos son detectados. O bien, como elemento necesario en la teología de la retribución, el justo verá (se alegrará) la derrota «del que me acecha, y escuchará la caída de los malvados» (v. 12). Con esta marcha triunfal sobre los enemigos se cierra la segunda tabla del segundo díptico:

los enemigos serán dispersados; los justos, pletóricos de la fuerza procedente del Excelso, se alegrarán, porque al fin ha triunfado la fidelidad divina. Los justos tienen futuro.

2.4. *Conclusión: prosperidad del justo* (vv. 13-16). El justo ocupa un lugar destacado en la conclusión: es el primer vocablo que leemos. El simbolismo vegetal que se le aplica remite al v. 8: los malvados brotan como la hierba y florecen, pero sus flores se malogran. El justo, por el contrario, brota como una palmera (rápida, vigorosa y espléndida), crece como un cedro del Líbano (v. 13), sólido y de larga duración (eterno). Los dos árboles han sido plantados no entre las acequias (Sal 1,3), sino en el nuevo Edén que es el templo. Están enraizados en Dios, y la savia divina los nutre, enflora y da lozanía. Llegados a la vejez, continúan dando fruto (¿es un anciano el autor del salmo?). En efecto, aun en la edad de la esterilidad que es la vejez, la palmera y el cedro (el anciano) siguen aún frescos y frondosos. Debemos evocar que el dios de la fertilidad (Baal o Dagán) son descritos en Ebla mediante estos dos epítetos: el “Fresco” y el “Verde”. Estos dos epítetos mitológicos son aceptados por el salmista, pero, sacados del mito, son aplicados al justo, como algo divino que le caracteriza. Los malvados han sido unos ilusos: gozaban de su rápida prosperidad. En realidad acabarán destruidos (v. 8). El justo, por el contrario, comprueba cómo su vida crece de forma irresistible y se prolonga hasta alcanzar una edad propia de los patriarcas. Forman parte del oasis que crece en los atrios del Señor, en la casa de Yahvé (v. 14). Una vida tan larga y fecunda, tal como exige la teología de la retribución, tiene una finalidad, que es la asignada en el verso final.

El verso último es un acorde en el que oímos notas que ya hemos escuchado al comienzo y a lo largo del poema. El anciano, ante todo, ha de “anunciar” o “publicar” (el mismo verbo del v. 3) la rectitud de Yahvé. La rectitud pertenece al mismo campo semántico del amor y de la fidelidad (v. 3). Yahvé es la séptima vez que aparece en el salmo. Ha de completar su anuncio o publicación con esta confesión explícita: «Roca mía, en quien no hay falsedad». La majestuosidad de la Roca, sobre la que se fundamenta el templo, remite al Dios Altísimo (v. 2) y Excelso (v. 9). La ausencia de falsedad en Dios es una respuesta de teodicea al tema apenas esbozado en el v. 8: los malvados, a pesar de su iniquidad cualificada con siete sustantivos a lo largo del salmo, brotan como la hierba y florecen. Su vida quedará truncada, porque

en Dios no existe falsedad alguna. Dios queda absuelto de cualquier connivencia con el mal (cf. Sal 33,4-5; 51,6 y Sal 73). El poema comenzaba con un cántico solemne y también finaliza así, porque Yahvé es eternamente excelso.

\* \* \*

Ni la creación ni la historia se encaminan hacia el absurdo o hacia el sinsentido. Todo está regido por el plan o por los pensamientos divinos. El justo, el sabio, intenta ahondar en ese plan, pero le resulta insondable. Puede percibir, sin embargo, un vestigio del mismo en las obras de las manos de Dios. Esa percepción y la convicción de que Dios está por encima de todo (es el Altísimo o el Excelso) son suficientes para que el orante experimente un gozo que se articula en la canción entonada en el templo “ad maiorem Dei gloriam”. El poder de destrucción que tiene el caos, así como el poder no menos destructivo de los malvados, no prevalecerán sobre el poderío divino, tal como el judaísmo lo celebra el día del sábado, el último día de la creación y, simultáneamente, el día de la liberación de Egipto. Para el cristiano ese día, que es un templo en el tiempo, es el domingo. Es un día sumamente adecuado para proclamar con Pablo: «¡Oh abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia el de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!» (Rm 11,33). Nuestro Dios es eternamente excelso.

### III. ORACIÓN

«Oh Dios, alegría eterna de los santos, que haces florecer a los justos –recreados con numerosos y diversos dones– entre las palmeras de tus atrios, y nunca se marchitan; te pedimos que, perdonados nuestros múltiples delitos, te dignes asociarnos a ellos. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,343)

## SALMO 93 (92)

### EL DIOS DE MAJESTAD

- <sup>1</sup> Reina Yahvé, vestido de majestad,  
Yahvé, vestido y ceñido de poder,  
y así el orbe está seguro, no vacila.**
- <sup>2</sup> Tu trono está firme desde antaño,  
desde la eternidad existes tú.**
- <sup>3</sup> Levantan los ríos, Yahvé,  
levantan los ríos su voz,  
los ríos levantan su bramido;**
- <sup>4</sup> más que el ruido de aguas caudalosas,  
más imponente que las olas \* del mar,  
es imponente Yahvé en las alturas.**
- <sup>5</sup> Son firmes del todo tus dictámenes,  
la santidad es el ornato de tu casa,  
oh Yahvé, por días sin término \*.**

V. 4 «más imponente que las olas» conj.; «imponente, las olas» hebr.; o bien la comparación afecta a los tres esticos del verso: «Más poderoso que las aguas estruendosas, / más imponente que el oleaje del mar; / más imponente que los cielos es el Señor»

V. 5 Es posible otra traducción de este verso sin alterar el texto consonántico hebreo: «Tu trono está firmemente estable, / en tu templo los santos te glorifican, / a lo largo de los días, Yahvé»

#### **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Se inicia con este salmo la pequeña colección de himnos sobre la realeza divina (Sal 93-99; a los que hay que añadir el Sal 47, situado en el segundo de los libros). La primera frase del salmo es ésta:

«Yahvé es rey». Debemos evitar un prejuicio: no hay que esperar a que Israel se convierta en Estado, con un monarca al frente, para que Yahvé sea celebrado como rey. Por una parte, los nombres propios y la terminología asociada al santuario de Siló sugieren que Yahvé comenzó a ser considerado rey antes de la época monárquica. Por otra parte, en Mesopotamia y en Canaán Marduk o Baal eran proclamados rey antes de que existiera la casa de David. Baal es declarado rey después de haber vencido al monstruo del caos que tiene distintos nombres: Mar (*Yammu*), Río (*Nahar*), la «Serpiente huidiza» (*Leviatán*). Pudo suceder que Israel, en contacto con la civilización cananea, aplicara el título real de Yahvé. La «lucha» de Yahvé con el caos que amenaza a lo creado o al devenir histórico pueden proceder de este contexto mítico. La fórmula hebrea en sí («*Y<sup>h</sup>wâ mālak*») admite dos traducciones: «Yahvé es rey» y «Yahvé reina». La primera alude al reconocimiento de un hecho; la segunda, al anuncio o designación de una realidad. No es lingüísticamente honesto admitir sólo la primera traducción –«Yahvé es rey [ahora y siempre]»– como la única posible. Esta construcción permite entrever que Yahvé y sólo Yahvé reina. La Biblia atestigua otra construcción inversa: «Reina Yahvé (*mālak Y<sup>h</sup>wâ*)» (Mi 4,7; Is 24,23; *’ēlōhîm* en Sal 47,9; Is 52,7). La construcción del Sal 93 implica el reconocimiento de un hecho (cf. Sal 96,10; 97,1; 99,1). Ninguno de los dos casos implica que Yahvé haya abdicado de su realeza o haya tenido que pasar por una muerte transitoria, como Baal, por ejemplo. Si los orígenes de la concepción regia de Yahvé tienen que ver con el mito cananeo o mesopotámico, la Biblia desmitifica e inserta los motivos míticos en el contexto de la creación y de la historia. Yahvé ejerce su realeza sobre lo creado y sobre los acontecimientos históricos.

El salmo está centrado en la realeza de Yahvé. Su vestido es luminoso; su ceñidor, el poder (v. 1); su trono es estable desde siempre y para siempre (v. 3). Su poder da estabilidad a lo creado (v. 1c) y también al templo (v. 5). El caótico poder insurgente, sea cósmico o histórico, tendrá como opositor el imponente poder divino (vv. 3-4)... El simbolismo mítico cananeo o mesopotámico ha permitido al poeta expresar el complejo concepto de la creación y de la conservación de lo creado, así como del decurso de la historia. Si el himno es antiguo, como inducen a pensar algunos contactos con la literatura cananea y con el Sal 29, la afirmación de la realeza divina bien pronto entraría

en conflicto con la afirmación de la realeza de Baal. Si ha de ser fechado en torno al destierro, el conflicto sería con las divinidades babilónicas, sobre todo con Marduk.

La aclamación solemne inicial abarca los dos primeros versos, no tan sólo el v. 1ab, en virtud de las inclusiones que encontramos en estos dos versos y en la conclusión: la estabilidad del cosmos y del trono (vv. 1 y 2), así como la firmeza de los decretos (v. 5); la eternidad del v. 2 se refleja también en la conclusión: “por días sin término” (v. 5). La introducción se abre con el nombre divino “Yahvé” y finaliza con el “tú”. El cuerpo del himno (vv. 3-4) discurre entre el nombre de Yahvé al comienzo (v. 3) y como última palabra (v. 4); entre ambos nombres fluye la simbología acuático-caótica. El v. 5 está dedicado a la aclamación final. Así pues, el salmo consta: A) de una introducción solemne (vv. 1-2); B) del cuerpo (vv. 3-4); A') de una conclusión solemne (v. 5).

## II. COMENTARIO: Un rey majestuoso

La aclamación de la realeza divina no es una colación del título regio, sino su proclamación: «Yahvé es rey» o «reina Yahvé». Hemos de entender que en la proclamación subyace la polémica, como decía: sólo Yahvé es rey, no otro. Su presencia es majestuosa, y afecta tanto a la creación como a la historia: «El título de creador y ordenador del universo es la base sobre la que en realidad se apoya el título de rey en estas nuevas dimensiones» (A. González Núñez, 428). El tema de la realeza de Yahvé domina todo el salmo.

*2.1. Proclamación de la realeza de Yahvé* (vv. 1-2). El poeta proclama la realeza divina como se proclama la fe. A continuación procede a describir la figura regia. Su vestido real es el esplendor luminoso: «Te arropa la luz como un manto», dice otro salmo (104,2a). Está ceñido de poder, dispuesto para el trabajo, para la lucha (cf. Jr 1,17) o como signo de su realeza (cf. Is 11,5; 45,5). El contexto del salmo permite ambas lecturas. El hecho de la realeza de Yahvé tiene una consecuencia inmediata: la estabilidad del orbe que, firmemente asentado sobre sus columnas, ningún maremoto o terremoto podrán destruir. El orbe goza de la consistencia propia del trono divino, es decir del santuario celeste (cf. Is 66,1: «Los cielos son mi trono / y la

tierra la alfombra de mis pies»), cuya reproducción es el santuario terrestre: cielo y tierra se unen indisolublemente en el templo de Jerusalén, sin que haya que renunciar a la trascendencia divina, puesto que el poeta se mueve en el ámbito simbólico. Así pues, como el trono divino es estable desde antiguo, como la eternidad es propia de Dios, algo así es el templo santo, lugar de la presencia de Dios; el orbe, obra del Creador, también es estable, pese a las asechanzas del caos que el poeta describe rítmicamente a continuación.

2.2. *Victoria cósmica de Yahvéh* (vv. 3-4). El caos de levanta desafiante y blasfemamente contra el orden cósmico. El v.3 repite por tres veces el verbo “levantar”, como por tres veces figura el nombre del caos, que en este caso es denominado “Río”, como en Canaán. En la impresionante escena del Sal 29 restallaban nueve truenos (“la voz de Yahvé”); en este poema también resuena una voz, la de los Ríos, calificada posteriormente como “bramido” (el fragor del mar). Una impresionante tempestad marítima lanza sus olas contra las playas de la tierra firme, e incluso se levanta contra el cielo, con el vano intento de destruir la obra creada por Dios.

Pero Yahvé contempla desde “las alturas” (desde el cielo). Desde allí controla los intentos bélico-cósmicos, a los que se opone con el poderío de su majestad. El triple levantamiento del Río o de los Ríos tiene su justa réplica en el poderío imponente de Dios. Los intentos destructores de las “aguas caudalosas” o del “oleaje del mar” se desvanecen ante el poder de Yahvé “en las alturas”. Con relación al mito cananeo, en el que ha podido inspirarse nuestro poeta, desaparece la lucha mítica de Yahvé contra el caos (sucede lo contrario con Baal, el dios de la vida, que ha de vérselas con el Mar/Río –dios de la destrucción y de la muerte– y termina derrotado). La presencia de los Ríos y la actuación de Yahvé pueden evocarnos peligros concretos. Por ejemplo, las grandes aguas del Mar de las Cañas y del Jordán fueron peligros que Yahvé hubo de vencer para que su pueblo entrase en la tierra. Son aguas infernales, que surgen de las profundidades de la tierra, opuestas a la acción de Dios. Las aguas caudalosas son frecuentemente los pueblos enemigos (Is 17,13) o la adversidad (Sal 18,17; 32,6). El mar, en fin, es un resto del caos primordial (Gn 1,9-10). Más poderoso que todos estos enemigos cósmicos o históricos es Yahvé en las alturas.

Acaso no sea necesario alegorizar y permitir que esta estrofa del poema hable y que sugiera, sin olvidar que el poderío regio de Yahvé da consistencia a la creación y a la historia. Es un rey majestuoso.

2.3. *Los dictámenes fidedignos de Yahvé* (v. 5). Es posible una doble lectura del texto consonántico hebreo. La primera pudo ser la original y más antigua. Se referiría al trono de Dios, formando inclusión con el v. 2. Es un trono estable, erigido en el santuario (celeste/terrestre), y rodeado por la corte divina (los “santos”), que glorifican sin cesar a Yahvé. La traducción sería ésta: «Tu trono está firmemente estable, / en tu templo los santos te glorifican, / a lo largo de los días, Yahvé». El actual texto hebreo, el masorético, está más bien a favor de una traducción distinta: en vez del trono, “tus dictámenes” (tus promesas, tu alianza). Desaparece la perspectiva cósmica de la primera traducción y aparece la fidelidad divina a los dictámenes/alianza. La estabilidad del cosmos cede el puesto a la firmeza de la alianza, o de la palabra divina, que puede ser tanto la alianza con David como la alianza del Sinaí. Todo esto tiene como trasfondo el templo, aludido anteriormente en el trono (v. 3) y en “las alturas” (v. 4). La segunda traducción habría dado una dimensión histórico-salvífica a la antigua dimensión cósmica.

Acaso no haya que optar entre ambas posibilidades. Las dos están en el texto, con la peculiaridad de que en el texto actual «se explicita la teología de la historia sacra, de la alianza y del templo, enmarcándola en un cuadro cósmico-teológico que ilumina el poema entero» (Ravasi, II, 953). Desde esta perspectiva el salmo ha pasado al libro del Apocalipsis: «Y oí el ruido de muchedumbre inmensa y como *el ruido de grandes aguas* y como *el fragor de fuertes truenos*. Y decían: ‘¡Aleluya! Porque *ha establecido su reinado el Señor*, nuestro Dios Todopoderoso» (Ap 19,6). Una vez más, como sucedía en el v. 3, la grandeza del texto está en lo que dice y en lo que sugiere.

\* \* \*

El Dios de las alturas se ha dignado dejar impresos vestigios de su ser en la creación y en la historia. Las amenazas destructoras no cesan, pero se enfrentan con el poderío imponente de Dios. Él es rey, el único rey. En sus manos está el destino de lo creado y redimido. Este poema celebra la realeza divina, rey desde siempre, e inspira al creyente un acto de fe y un deseo: el deseo de que «venga a nosotros su reino».



### III. ORACIÓN

«Dios omnipotente, que, ceñido de un poder paternal, fundamentaste el cielo, el mar y la tierra, escucha nuestras súplicas, concédenos creer en tus dictámenes y revístenos de la fortaleza y de la belleza de la santidad. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Hijo, en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,344).

## SALMO 94 (93)

### EL DIOS DE JUSTICIA

<sup>1</sup> ¡Dios de la venganza, Yahvé,  
Dios de la venganza, aparece!

<sup>2</sup> ¡Levántate, juez de la tierra,  
da su merecido a los soberbios!

<sup>3</sup> ¿Hasta cuándo los malvados, Yahvé,  
hasta cuándo triunfarán los malvados?

<sup>4</sup> Cacarean diciendo insolencias,  
se pavonean todos los malhechores.

<sup>5</sup> Aplastan a tu pueblo, Yahvé,  
humillan a tu heredad.

<sup>6</sup> Matan al forastero y a la viuda,  
asesinan al huérfano.

<sup>7</sup> Dicen: «Yahvé no lo ve,  
no lo advierte el Dios de Jacob».

<sup>8</sup> ¡Comprended, estúpidos del pueblo!,  
insensatos, ¿cuándo asesaráis?

<sup>9</sup> El que implantó la oreja, ¿no va a oír?  
El que formó los ojos, ¿no ha de ver?

<sup>10</sup> El que corrige a los pueblos, ¿no ha de castigar?  
El que enseña a los hombres, ¿no conocerá?

<sup>11</sup> Yahvé conoce los pensamientos del hombre,  
sabe que sólo son un soplo \*.

<sup>12</sup> Feliz el hombre a quien educas, Yahvé,  
aquel a quien instruyes en tu ley,

<sup>13</sup> para aliviarlo tras los días amargos,  
mientras se cava la fosa para el malvado.

<sup>14</sup> Pues Yahvé no dejará a su pueblo,  
no abandonará a su heredad;

<sup>15</sup> al justo se le devolverá su derecho,  
tendrán buen fin los rectos de corazón \*.

<sup>16</sup> ¿Quién se alzará a mi favor contra el malvado?,  
¿quién estará a mi favor contra el malhechor?

<sup>17</sup> Si Yahvé no viniese en mi ayuda,  
pronto habitaría en el silencio.

<sup>18</sup> Cuando digo: «Vacila mi pie»,  
tu amor, Yahvé, me sostiene;

<sup>19</sup> en el colmo de mis cuitas interiores,  
tus consuelos me confortan por dentro.

<sup>20</sup> ¿Estás aliado a un tribunal de perdición,  
que eleva la tiranía a rango de ley \*?

<sup>21</sup> Atropellan la vida del justo,  
condenan vidas inocentes \*.

<sup>22</sup> Pero Yahvé es mi baluarte,  
mi Dios, mi roca de refugio;

<sup>23</sup> les pagará con su propia maldad,  
los aniquilará por su malicia,  
los aniquilará Yahvé, nuestro Dios.

V. 11 O «viento», palabra favorita del Eclesiastés.

V. 15 Otros: «El tribunal del justo restaurará el derecho, / tras él irán los rectos de corazón»

V. 20 Otros: «¿Te aliarás con un tribunal corrupto, / que dictamina injusticia / en nombre de la ley?».

V. 21 Otros: «... y condenan secretamente al inocente»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este poema forma parte de la pequeña colección de salmos cuya temática es la realeza de Yahvé, pese a que en ningún momento afirma el poema dicha realeza. Administrar justicia era, como bien sabemos, una de las funciones del monarca oriental. El v. 20 menciona expresamente el “trono”: la sede o “tribunal de perdición”; la sede de

los magistrados terrenos, opuesta, sin duda, al “trono firme” de Sal 93,5. En el tribunal de la perdición se han sentado jueces inicuos que «atropellan la vida del justo, / condenan vidas inocentes» (v. 21), o bien «matan al forastero y a la viuda, / asesinan al huérfano» (v. 6). Son jueces corruptos y prevaricadores (v. 20). Estas prácticas ya fueron denunciadas por la profecía (cf. Is 1,15ss; Mi 3; Ma 3,5). El rey divino está sentado en su trono, regio y judicial (como celebraba el Sal 93). Como Señor del cosmos y de la historia, lo primero que ha de hacer es juzgar: «el juez de todo el mundo, ¿no hará justicia?» (Gn 18,25).

En este salmo se combinan múltiples colores: la súplica individual y la colectiva, la tonalidad sapiencial (vv. 8-11.12-15) y la acción de gracias (vv. 16-23), la voz profética y el pleito judicial. Es excesivamente simple identificar una lamentación individual (vv. 1-7) y otra colectiva (vv. 16-23), o hablar de dos salmos diferentes: vv. 1-11 y 12-23, unidos en un solo poema. El poema tiene distintos matices. Prevalece la súplica que arroja un bloque sapiencial como alma del poema. El hecho de que sea una súplica justifica la presencia de motivos tales como: la exposición de la desgracia, la violencia del enemigo, las preguntas retóricas y los imperativos, también la expresión de confianza. La injusticia perpetrada por jueces inicuos es el motivo básico de la súplica presentada al Dios “justiciero” o al “Dios de la venganza”, que es el Dios de la salvación y de la liberación: «Libera al oprimido y castigando al malvado, Dios defiende su ley» (Dahood, II, 346).

La súplica comienza con la pregunta retórica del v. 3, tan frecuente en los salmos de este género. Los vv. 3-7 describen la actuación de los malvados. El nombre de Yahvé, en los vv. 3 y 7, forma inclusión. El v. 7 proporciona dos verbos que sirven de vínculo con el v. 8: el verbo “advertir” (*bîn*), en forma imperativa, introduce en escena a los “estúpidos del pueblo” (los brutos); el verbo “ver” origina una serie de preguntas de corte sapiencial. Los vv. 8-11 son una diatriba contra los “insensatos”. En el v. 12 asistimos a un cambio de lenguaje y de tema: hasta el v. 15 el poeta desarrolla una bienaventuranza con su correspondiente motivación (vv. 14-15). Es un lenguaje nuevamente sapiencial. Los vv. 16-21 son más fluidos. Las correspondencias verbales con los vv. 3-7 son varias: los malvados y los malhechores (vv. 3-4 y 16); el

razonamiento de éstos (v. 7) tiene su contrapeso en lo que piensa el justo (v. 18); los delitos del v. 21 son un reflejo de aquellos otros denunciados en los vv. 5-6. Pese a estas correspondencias, esta sección del salmo tiene el aspecto de súplica con motivos de confianza. Los vv. 22-23 son conclusivos, y como tales remiten a la introducción (vv. 1-2): el juez de la tierra se levanta (v. 2), al final del salmo se yergue como baluarte y como roca (v. 22); el “merecido” que dará a los soberbios (v. 2b) es la paga que recibirán: «les pagará con su propia maldad» (v. 23a); la justicia o la venganza invocadas (v. 1) se traducen en la aniquilación (v. 23). Teniendo en cuenta este breve apunte, el salmo presenta el siguiente plano:

- Invocación inicial: el Dios justiciero (vv. 1-2).
- Primera súplica: el triunfo de los impíos (vv. 3-7).
- \* Lección sapiencial: diatriba contra los impíos (vv. 8-11).
- \* Lección sapiencial: bienaventuranza del justo (vv. 12-15).
- Segunda súplica: esperanza en la opresión (vv. 16-21).
- Conclusión: intervención del Dios justiciero (vv. 22-23).

## II. COMENTARIO: El Dios justiciero

La perversión de la justicia y los actos de violencia triunfan en el pueblo de Dios. La ley es conculcada y pervertida a costa de los más débiles: el forastero, la viuda y el huérfano. ¿No habrá quien los libere? Los malhechores actúan a su arbitrio y antojo, puesto que nadie les pedirá cuentas, ni siquiera Dios, que ni ve ni entiende (v. 7). ¿Permanecerá Dios impasible? El orante se dirige al Dios justiciero, que es rey de toda la tierra. ¿No intervendrá como garante de su ley y protector de su pueblo?

*2.1. Invocación al Dios justiciero* (vv. 1-2). Nos parece una barbaridad que se invoque con insistencia al “Dios de la venganza” (v. 1). Veámoslo de otro modo: Dios no puede tolerar que se derrame sangre inocente, sino que ha de salir en defensa del asesinado injustamente (cf. Gn 9,6; Lv 17,11; Nm 35,19; Dt 12,23), como ha de ser el tutor (defensor) de los pobres y oprimidos; ha de hacerles justicia. Como rey está obligado a «librar al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara» (Sal 72,12-15). En este sentido es vengador; es decir, justiciero.

Lo primero que pide el suplicante es que Dios “aparezca”, que se muestre en una teofanía. Ciertamente que el verbo hebreo correspondiente tiene valor teofánico, pero tiene una acepción más precisa: que Dios brille o resplandezca, acaso porque en el poeta influye la concepción oriental de la justicia, según la cual le compete al dios Sol el ejercicio de la justicia. Malaquías confirmaría ese influjo: «A los que respetan mi nombre los alumbrará el sol de la justicia» (3,20). La manifestación judicial de Dios pondrá al descubierto cuanto se oculta en las tinieblas, será iluminado por la luz divina.

En la segunda petición se le insta a Dios a que se levante como juez que ya está presto para dictar sentencia (cf. Is 33,1). Como juez del mundo (Gn 18,25), le compete ser el defensor de la ley en toda la tierra. Se le apremia, hablando con más precisión, a que «dé su merecido a los soberbios», a «aquellos para quien es poco obrar mal, y, por lo mismo intentan defender sus pecados», comenta san Agustín (*Enarraciones*, III, 446), pues los que los confiesan son humildes. Desde el comienzo del salmo se percibe cierta urgencia para que Dios restablezca la justicia en la tierra.

2.2. *El triunfo de los impíos* (vv. 3-7). El tiempo del sufrimiento siempre será interminable. Aquí, como en otros salmos de súplica, se formula el impaciente “¿Hasta cuándo?” (cf. Sal 13,2-3). Al poeta le hiere más, diría, el triunfo de los malvados (v. 3) que la opresión de los inocentes, acaso porque el triunfo de los perversos implica la opresión de los débiles, la negación de Dios e incluso, a los ojos del creyente, la sospecha de que Dios es cómplice (v. 20). «¿Cómo es posible, Dios mío, que estés de acuerdo con estos desgraciados?», se preguntaba Clamet. Los malhechores se asemejan a una fuente de la que brotan insolencias, con espontaneidad y abundancia; se jactan de sus empresas criminales contra los hombres y contra Dios (el sustantivo “malhechor” tiene ciertas connotaciones idolátricas y, por tanto, ateas, cf. v. 4). Dado el contexto jurídico, sus insolencias bien pueden ser los juicios injustos. Éstos tienen como objeto al pueblo de Dios, a su heredad: a uno lo aplastan, a la otra la doblegan bajo el yugo de la opresión. Tanto el pueblo de Dios como su heredad no tienen una acepción nacionalista, sino religioso-teológica: es el pueblo de Dios, su heredad (v. 5; cf. Sal 12,2; 14,4; Jr 5,1-5).

¿Pertenece los malhechores al pueblo de Dios? En cuanto magistrados de ese pueblo, parece que sí. Pero ellos (ateos, impíos y sober-

bios) matan a los auténticos ciudadanos del pueblo: al forastero, a la viuda y al huérfano, tan ampliamente defendidos por la literatura profética y sapiencial. Dios, en efecto, es definido como «padre de huérfanos, tutor de viudas» (Sal 68,6); como un Dios «que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al forastero y le da pan y vestido» (Dt 10,18); «ves las penas y la tristeza, las miras y las tomas en tu mano; el desvalido en ti se abandona, tú eres el auxilio del huérfano» (Sal 10,14). Éste es el pueblo de Dios. Si los jueces pertenecen a la comunidad, se distancian de ella y blasfeman contra Dios. Son unos excomulgados.

Ellos mismos se dicen sus íntimas convicciones: «Dios no ve ni entiende» (v. 7; cf. Sal 73,11; Is 19,16). Si viera y entendiera, se ocuparía de su pueblo, al el que unen vínculos de alianza; Dios, por el contrario, es una estatua fría, incapaz de actuar. Aunque evoquen el nombre del patriarca Jacob (es el Dios de Jacob), dan por descontado que no ve ni se entera. El Dios familiar de los antepasados es el gran ausente. No le inquietan los sufrimientos de su primogénito, ni recoge el grito desesperado de los oprimidos. Y ellos, los ateos, se creen autorizados para continuar aplastando, oprimiendo y matando. Se impone una polémica con los malhechores, que a la vez es una apologética en favor de Dios.

2.3. *Diatriba contra los impíos* (vv. 8-11). Los que no entienden en realidad son los jueces; incluso están incapacitados para entender: su mente es obtusa, como la de un animal; ellos mismos son llamados “brutos [estúpidos] del pueblo” (v. 8), sea que el poeta interpele “a los estúpidos por excelencia” o los relacione con el pueblo al que ya no pertenecen, porque su estupidez los ha alejado de la heredad divina (v. 5). Los impíos son necios (antónimo de “sabios”) radicalmente incapaces para entender. No obstante esa incapacidad radical para entender, el poeta pretende ayudarles a ser cuerdos, argumentando “de mayor a menor”: el que hace lo más es capaz de hacer lo menos.

Según la anatomía semita, el oído es una planta, cuyas raíces se adentran en el cerebro y en él se ramifican. Pues bien, Dios es el plantador del oído. El Sal 40,7 hablará de “excavar el oído” (40,7). ¿El plantador del oído no sabrá oír? El ojo es más delicado; exige una acción más atenta, más minuciosa que el oído; Dios plasma el ojo, como plasmó al hombre modelando el barro de la tierra (Gn 2,7s.). ¿El plasmador del ojo no verá? Dios, dando el órgano, da la función:

«Oído que escucha, ojo que mira: ambas cosas las hizo el Señor» (Pr 20,12). Dios es el educador de los pueblos, sin distinción alguna entre ellos; ¿no estará autorizado para castigar, como función educativa? Dios es el instructor del hombre. Para enseñar a otro, antes ha de conocer: penetrar en la realidad cósmica e histórica y después transmitir sus conocimientos al discípulo. Es, en fin, el sabedor del hombre; conoce hasta sus pensamientos más íntimos, y llega a la conclusión de que son “nada, sopro y vanidad”, cuando son autónomos o contrarios a los pensamientos de Dios (Sal 33,10s). Especialmente los planes de los soberbios descreídos son vanidad (Sal 39 y Qohélet; es la vanidad propia del pensamiento de los sabios, de la que habla Pablo en 1 Co 3,20). La pregunta del v. 8: «¿cuándo asesaráis?» ofrece un tiempo de conversión.

2.4. *Bienaventuranza del justo* (vv. 12-15). El educador de los pueblos y maestro de los hombres (v. 10) es instructor particular del hombre valeroso que tiene coraje, que tiene el oído atento a la enseñanza divina permanente, que es oyente de la ley (cf. Sal 25,4.9). Este hombre es “dichoso” porque Dios no es un consejero puntual, sino un instructor permanente. Atrás quedan los días amargos de la persecución; ahora es aliviado por el magisterio de Dios. Después del aparente silencio de Dios, el justo vuelve a escuchar la consoladora palabra divina (Os 6,2). Ante los malhechores, por el contrario, se abren las fauces de la fosa, no los labios divinos, portadores de alivio (v. 13).

La dicha actual del justo, derivada de la instrucción en la ley de Dios, tiene dos motivos explícitos. Los malvados aplastaban al pueblo y pisoteaban la heredad de Dios (v. 5); Yahvé muestra un amor constante a su pueblo y a su heredad. Yahvé no lo ha repudiado ni ha roto la alianza con su pueblo; al contrario, Yahvé no dejará a su pueblo, ni abandonará a su heredad (v. 14). El segundo motivo es el restablecimiento de la justicia, sea que el que ha sido injustamente perseguido y sentenciado a muerte es rehabilitado (se reconozca su derecho), sea que el Dios justiciero haga respetar el derecho en la tierra. Restablecido el derecho o rehabilitando al justo conforme a su derecho, los rectos se comportarán conforme a derecho o tendrán buen fin (v. 15), depende de la traducción que adoptemos.

2.5. *Esperanza en la opresión* (vv. 16-21). El salmista reanuda la súplica con una pregunta, como hacía en el v. 3. El orante se encuen-



tra solo entre malvados y perversos; acaso se halle en la sala judicial: los dos verbos “alzarse” y “estar de pie” son propios del proceso judicial. El orante pedía en la introducción que Yahvé se levantara como “juez de la tierra” (v. 1). ¿Quién se levantará ahora para defender al acusado? (v. 16). Si Dios, el gran ausente como opinan los impíos (v. 7), no se pone urgentemente de parte de su fiel (Is 50,9), éste pronto será un habitante más del Silencio (v. 17; uno de los nombres del Seol, de la muerte, lugar del silencio definitivo: Sal 31,18; 115,17).

Pero no ha sido así. El orante, en efecto, ha constatado cómo sus pies se deslizaban hacia la muerte de forma irreversible. Si aún permanece en el mundo de los vivos es porque el amor de Dios ha intervenido inesperadamente y le ha sostenido cuando estaba a punto de caer (Sal 18,17). Ha vivido las angustias interiores de una muerte inminente; pero en medio de sus preocupaciones, de sus cuitas, Yahvé le ha concedido el deleite de su ternura (el verbo hebreo significa “jugar acariciando”, “deleitar con ternura”, cf. Is 11,8; 66,12; Jr 31,20; Pr 8,30). Yahvé, en definitiva, no puede aliarse con un tribunal inicuo y prevaricador (v. 20), que atropella al justo y condena al inocente en nombre de la ley (v. 21).

El poeta ha ido uniendo la petición y los motivos de confianza porque el poema tiene un marcado carácter didáctico. El paradigma del justo es la mejor enseñanza: rodeado de enemigos, a punto de caer irremediabilmente, Yahvé acude en su ayuda. Hará lo mismo con los que confíen en Yahvé.

2.6. *Intervención del Dios justiciero* (vv. 22-23). Ya mencioné las relaciones existentes entre estos versos finales y los otros iniciales (vv. 1-2). Continúo ahora con la dinámica del poema. El v. 27 dice lo que le habría sucedido al orante si Yahvé no hubiera acudido en su ayuda: habría sido un morador del Silencio. El sustantivo hebreo traducido por “Silencio” puede tener la acepción de “torre” o de “fortaleza”; es una torre construida en lo profundo de la tierra, y por ello podría denominarse “mazmorra”. La seguridad del orante, una vez experimentada la ternura divina, es que Yahvé será su baluarte y su roca de refugio; ambos se elevan hacia lo alto; en ellos será resguardado y protegido el suplicante (v. 22).

La pregunta del v. 20 deja abierta la puerta hacia la sospecha, aunque la pregunta sea retórica: que Dios no se entere de la actuación de los jueces inicuos y se convierta en su cómplice. Los versos finales

dan respuesta a la pregunta: por encima del juicio del inicuo se levanta el juicio de Dios; pondrá a salvo al inocente y aniquilará al culpable. Es lo que hará “nuestro Dios”, título equivalente a “Dios de Jacob” (el Dios de la alianza, vinculado a los padres y al pueblo), del que pensaban los malhechores que no veía ni se enteraba (v. 7). El mal de los inicuos revertirá sobre ellos, y serán aniquilados por su propia malicia. Descenderán al Silencio (o a la Mazmorra), mientras que el justo será elevado sobre la roca.

\* \* \*

Este poema se presta a tres lecturas complementarias. Desde la perspectiva de *Yahvé*, es un poema que se inspira en el “Dios justiciero”: el juez de la tierra que restablece el derecho quebrantado. El creador de todo conoce todo, incluso los pensamientos más íntimos del corazón; no repudia a su pueblo, sino que protege, ayuda y salva a los oprimidos. El *orante* es un perseguido y condenado a muerte (junto con el forastero, la viuda y el huérfano); es un discípulo de la ley, y, en cuanto tal, es instruido constantemente por Yahvé; en medio de sus penalidades físicas y de sus dolores íntimos, está rodeado por el amor y los consuelos divinos; Yahvé es su roca. Los *malhechores* son gente sin conciencia y sin escrúpulos, jactanciosos y desvergonzados. Viven y actúan como si Dios no existiera; incapaces de comprender, debido a su vida embrutecida, son nada y vacío. En un mundo como el nuestro, en el que existen víctimas y verdugos, nos viene bien orar al Dios justiciero, hasta que se restablezca la justicia en nuestra tierra.

### III. ORACIÓN

«Instrúyenos, Señor, en la benevolencia de tu ley, y sé para nosotros un refugio en la tribulación, tú que enseñas delicadamente a los hombres para que no te abandonen. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,348).



## SALMO 95 (94)

### INVITATORIO

<sup>1</sup> Venid, cantemos gozosos a Yahvé,  
aclamemos a la Roca que nos salva;

<sup>2</sup> entremos en su presencia dándole gracias,  
aclamándolo con salmos.

<sup>3</sup> Porque un gran Dios es Yahvé,  
Rey grande sobre todos los dioses;

<sup>4</sup> él sostiene las honduras de la tierra,  
suyas son las cumbres de los montes;

<sup>5</sup> suyo el mar, que él mismo hizo,  
la tierra firme que formaron sus manos.

<sup>6</sup> Entrad, rindamos homenaje inclinados,  
¡arrodillados ante Yahvé que nos creó!

<sup>7</sup> Porque él es nuestro Dios,  
nosotros somos su pueblo,  
el rebaño de sus pastos.  
¡Ojalá escuchéis hoy su voz!:

<sup>8</sup> «No seáis tercos como en Meribá,  
como el día de Masá en el desierto;

<sup>9</sup> allí vuestros padres me probaron,  
me tentaron aunque vieron mis obras.

<sup>10</sup> Cuarenta años me asqueó esa generación \*,  
y dije: Son gente de mente desviada,  
que no reconocen mis caminos.

**<sup>11</sup> Por eso juré en mi cólera:  
¡No entrarán en mi reposo!»**

V. 10 «esa generación» versiones; «una generación» hebr. –El griego ha conservado las lecturas primitivas corregidas en el hebr. para suavizar la acusación contra el Israel del tiempo del éxodo.

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

También este salmo pertenece a la serie dedicada a la realeza divina. Yahvé, en efecto, es el «Rey grande sobre todos los dioses» (v. 5b). Es éste el gran motivo para que reciba el homenaje de sus súbditos (v. 2), a la vez que les exige obediencia (vv. 9d). La temática de la serie progresa: de la victoria y reinado de Dios (Sal 93) al homenaje e imposición de la autoridad regia (Sal 95), pasando por la actividad judicial del rey (Sal 94). El Sal 95 tiene un puesto adecuado dentro de la serie.

Homenaje y obediencia son las dos exigencias del gran rey. Se sueldan de este modo las dos partes, a primera vista heterogéneas, que presenta el salmo, titulado por Gunkel con el nombre de “liturgia profética”. Sin duda que el salmo se enmarca en la liturgia. El esfuerzo por identificar las voces de los que intervienen en el acto litúrgico ha sido un esfuerzo constante de la exégesis. Por ejemplo, ¿quién pronuncia el oráculo de los vv. 9d-11?: ¿un sacerdote?, ¿un profeta?, ¿un mediador de la alianza?... ¿En que acción litúrgica ha de ambientarse el salmo?: ¿es una liturgia de entrada? (cf. Sal 15; 24; 26); ¿una liturgia de renovación de la alianza? (Weiser, II, 689); ¿una liturgia de fidelidad yahvista, afín a la de los Sal 50; 78; 81; 105; 106; 115 (Lancellotti, 645)... No lo sabemos, ni es tan importante para adentrarnos en el poema.

El poeta se mueve en coordenadas espacio-temporales. El templo es un lugar al que se va (v. 1), en el que se entra (v. 2), en el que se rinde homenaje al rey (vv. 3.6), en el que se evoca el tiempo en su triple dimensión: pasado, presente y futuro. Del pasado se recuerdan situaciones puntuales, como las escenas de Meribá y de Masá (v. 8; cf. Ex 17,1-7; Nm 20,1-3), o bien los cuarenta años de peregrinación por el desierto (v. 10). En el momento presente el que pronuncia el oráculo apremia a la asamblea a que escuche hoy la voz de Dios, y no sea una generación rebelde como la de los padres (vv. 7d-9). Para el futu-

ro persiste la amenaza de no entrar en el descanso, como le sucedió a la generación liberada de Egipto (v. 11). La entrada en el descanso se torna punto de convergencia del tiempo y del espacio. La tierra prometida es lugar de reposo (Dt 12,8-11), en el que culmina todo el movimiento del éxodo. También el templo es lugar del reposo de Dios (Sal 132,8.13-14). El templo terrestre remite al templo celeste, lugar del reposo definitivo, al menos en la homilía de la carta a los Hebreos (caps. 3-4). El reposo por antonomasia es el sábado, el último día de la creación, caracterizado por el reposo divino, por la bendición y santificación (Gn 2,1-4a). El sábado es el templo elevado en el tiempo. El ser humano creado el día sexto accede al descanso el día séptimo de la creación. Tanto en el templo como en el sábado se entra en el reposo divino, en la comunión con Dios. Desde esta perspectiva el autor de la carta a los Hebreos elabora su homilía, ya mencionada. También desde esta perspectiva el Judaísmo recita este salmo en la mañana del sábado.

El verbo “entrar” tiene función estructurante. Aparece como forma exhortativa que sigue al imperativo inicial: «Venid..., *entremos...*» (v. 1). Llegados a la mitad del salmo, se usa en la forma imperativa, a la que siguen tres formas exhortativas: «*Entrad*, postrémonos, adoremos, arrodillémonos» (v. 6). Los imperativos mencionados, seguidos de formas exhortativas, marcan el inicio de dos breves himnos formalmente paralelos: con su invitación (vv. 1-2 y 6) y sus motivaciones (vv. 3.4-5 y 7a.7bc). El verbo “entrar” retorna por tercera y última vez en el juramento final: «¡*No entrarán* en mi descanso!» (v. 11b). Con este juramento finaliza el oráculo y se cierra el salmo. El motivo central del oráculo es «ver las obras divinas» (v. 9b). El salmo, por consiguiente, se presta a la división siguiente: Dos pequeños himnos –al “gran Rey” (vv. 1-5) y a nuestro Dios (vv. 7-9c)– y un oráculo (vv. 9d-11).

## II. COMENTARIO: Ver las obras de Dios

El Rey grande (v. 3) es vitoreado porque, domeñado el poder del caos, es el creador de la tierra firme (vv. 4-5). Yahvé, nuestro Dios, es reconocido por su pueblo, porque él lo creó y lo convirtió en el rebaño de sus pastos (vv. 6-7). Es decir, la obra creadora y salvadora de Dios se convierte en motivos himnicos. Es necesario ver estas obras, siempre que la visión comporte la atención de unos oídos que

escuchan (v. 7d) y la marcha por el camino que conduce al reposo (vv. 10c-11). El pueblo recién liberado de Egipto, una vez que escuchó lo que Yahvé le mandaba, respondió: «Haremos cuanto ha dicho Yahvé» (Ex 19,8; Dt 5,27: «Nosotros lo escucharemos y lo pondremos en práctica»). La dinámica de la alianza implica tres verbos: ver, oír y obedecer.

2.1. *Himno al Rey grande* (vv. 1-5). El imperativo inicial, mucho más si está en relación con el verbo “entrar”, tiene una marcada tonalidad litúrgica. La aclamación festiva y el aplauso sonoro están necesariamente vinculados con el templo, sobre todo si se trata de celebrar la grandeza divina (Sal 47,1; 100,1-2), como es nuestro caso. El aplauso va acompañado del “¡hurra!” al vencedor (el “victor” de los romanos, que nos proporciona el verbo castellano “vitorear”). Vitoreamos a nuestra Roca salvadora. Es Dios mismo, cuya firmeza da consistencia y estabilidad a la creación y a la alianza. La Roca evoca inmediatamente la peña de la que brotó el agua salvadora en el desierto (Ex 17,1ss; vv. 8-11 de nuestro salmo); acompañada de la especificación “salvadora”, la roca remite al templo, construido sobre la roca y baluarte del orante. El verbo “ir” adquiere un matiz procesional al completar el movimiento genérico con otro más específico “ir al encuentro de...” (cf. Sal 68,28). El poeta nos invita a ponernos en camino para ir al encuentro del rostro divino, que es lo mismo que acudir al templo santo (cf. Sal 17,15; 89,15), con la finalidad precisa de expresarle nuestra gratitud, o acaso, en conexión con la segunda parte del salmo, confesar nuestros pecados ante Dios. La confesión de los pecados es una forma de dar gracias a Dios por su bondad y fidelidad (cf. Dn 3,26-45), en contraste con la fragilidad propia del ser humano. La segunda finalidad de la ida al templo es “vitorear” a Dios, la Roca, acompañando la voz con la música instrumental.

Dos son los motivos del himno: Dios es el “gran Dios”. El panteón mesopotámico está formado por dioses mayores y menores. Sin discutir la entidad de unos y de otros, sin ser tan tajante como Is 40-55, el poeta tiene suficiente con que Yahvé sea reconocido como el “gran Dios”. Es también el “gran Rey”, rodeado de una corte de reyes o de dioses, como sucede en el panteón cananeo. Los dioses menores y la corte de dioses están subordinados a Yahvé. En la práctica no existe más que un Dios o un Rey. Es lo que profesa Israel, lo que se le repite a lo largo de la historia mediante el mandamiento principal de la

alianza: «Yo soy Yahvé tu Dios... No tendrás otros dioses frente a mí» (Dt 5,6-7). Esta profesión de fe, presente en otros textos relacionados con la alianza (cf. Sal 78,58; 81,10-11; 106,19-20), prepara el segundo tema del himno: la soberanía de Yahvé sobre todo lo creado.

Las manos (v. 4a) que sostienen las simas y las cimas (eje vertical), que abarcan el mar y la tierra firme (eje horizontal), son las mismas manos que nos han formado (v. 5b). En el abismo primordial (en las “profundidades”) se asientan las columnas sobre las que reposa la tierra (cf. Sal 75,4). Yahvé es el que ha puesto estos cimientos a la tierra (Sal 89,12). Suyas, pues, son “las honduras de la tierra” (v. 4a). Las soberbias montañas, morada de los dioses, también son suyas (Sal 24,1-2; 89,12). El Mar ya no es una deidad que compita con Yahvé, sino que es criatura suya: él lo hizo (Gn 1,9-10). La tierra firme ha sido modelada por las manos divinas, como el ser humano fue modelado con barro de la tierra (Gn 2,7s). La creación no es mera actuación de una inteligencia, de un poder distante, sino de un artesano, cuyas huellas han quedado impresas en lo creado, sin que, por ello, la creación se sustraiga a su propia mundanidad; muy al contrario, cuanto más se resalte el hecho de ser creado, más se enfatiza el aspecto mundano de lo creado; más se le despoja de la aureola numinosa que tiene en otras culturas.

2.2. *Himno a nuestro Dios* (vv. 6-7c). El primer himno invitaba a ponerse en marcha, a dirigirse procesionalmente hacia la presencia de Dios (vv. 1-2: «Venid... vayamos al encuentro de [entremos]»). El segundo himno nos sitúa en la meta: «Entrad» (v. 6; es un verbo técnico para referirse a la entrada en el templo). Ya en el recinto sacro, traduce en tres gestos corpóreos la adoración, porque todo el ser ha de alabar al Señor. El primer gesto es la inclinación profunda, seguida de la postración en tierra y del gesto de la genuflexión (v. 6). El mismo Dios que hizo el mar (v. 5a) creó a su pueblo (v. 6b). Todo lo creado es “obra de las manos divinas” (cf. Sal 102,26).

El motivo para fundirse con la tierra en acto de adoración es: «él es nuestro Dios» (v. 7a). Una vez más la confesión monoteísta del v. 3. Es una profesión de fe en la trascendencia divina de Yahvé, como premisa teológica del segundo motivo para adorar: «Nosotros somos su pueblo» (v. 7b). Así se autodefine el pueblo de la alianza a lo largo de los libros bíblicos (cf. Ex 19,6; Dt 27,9; Jr 7,23; Ez 11,20; 14,11; etc.). La imagen del rebaño, con su alusión al éxodo (cf. Sal 74,1; 79,13;



100,3), completa la definición del pueblo de la alianza. El pueblo de Dios es el rebaño apacentado por Dios, cuidado por Dios. Leyendo más literalmente el texto hebreo, habríamos de decir: «Nosotros somos el pueblo de su pastizal, el rebaño de su mano» (v. 7bc). Acaso no esté de más aquí la tercera mención de la mano divina, la misma mano que sostiene las “honduras de la tierra” (v. 4a) y que modela la tierra (v. 5b). En todo caso, el significado de la imagen es claro: el pueblo de Yahvé es pertenencia suya; él es nuestro Dios y nosotros somos su pueblo. No ha de olvidarse, por lo demás, que el “gran Rey” es pastor, según la mentalidad oriental.

2.3. «¡Ojalá escuchéis hoy mi voz!» (v. 7d). El pueblo de la alianza se define por tres verbos, decía: ver, oír y obedecer. No es suficiente acudir al templo para adorar a Yahvé, si el que va al templo no mejora de conducta y de obras (Jr 7,3). La alabanza no será auténtica si no va acompañada de una verdadera conversión. Es lo que pide en el fondo la voz anónima que pronuncia el oráculo. Sitúa al pueblo en el “hoy” litúrgico, que crea y recrea el pasado de salvación; es su memorial, como recuerda frecuentemente el libro del Deuteronomio. He aquí un ejemplo: «Calla y escucha, Israel. Hoy te has convertido en el pueblo de Yahvé tu Dios. Escucharás la voz de Yahvé tu Dios y pondrás en práctica los mandamientos y preceptos que yo te prescribo hoy» (Dt 27,9b-10). En el hoy litúrgico Dios se hace eficazmente presente. El pueblo de Dios está convocado a una escucha penitencial de la voz de Dios. Escuchar equivale a obedecer: ¡Si obedeciera este pueblo, si escuchara de verdad...!

La expresión de este intenso deseo evoca inmediatamente dos lugares: Meribá y Masá (Ex 17,1-7; Nm 20,2-13), lugares típicos de la “rebelión” y de la “tentación”. En estos dos lugares el pueblo, recién liberado de Egipto, “probó” a Dios (lo desafió) y lo “tentó”: quiso verificar la solidez de la roca en la que se apoyaba su fe. Israel había visto la obra de Dios, su gran intervención en el país de Egipto conduciendo a su pueblo de la esclavitud a la libertad, de la muerte a la vida; pero, ante las dificultades, tergiversó la intervención divina: no la interpretó como acto liberador, sino como una aviesa intención de hacerles morir en el desierto (Ex 17,4). El pueblo liberado no llega a creerse que Yahvé esté en medio de él (Dt 6,15); si está, que lo demuestre, dándoles agua de beber. Este pueblo quiere tener pruebas fehacientes, quiere tocar con las manos para creer. La tentación de

este modo es un atentado contra la fe, una apostasía. Así sucedió porque aquella generación estaba formada por gente “terca” (v. 8a), “de mente desviada” (v. 10b). La dureza de corazón, denunciada frecuentemente en los libros bíblicos (cf. Ex 32,9; Dt 9,6.13; 10,16; Jr 7,26; Ba 2,30; Sal 81,13-16; etc.), conduce a la apostasía.

La reacción de Yahvé ante el comportamiento de la generación del desierto fue “sentir asco”. La generación del desierto se convierte en símbolo del Israel rebelde de todos los tiempos y amado a lo largo del tiempo (cf. Dt 2,7; 8,2; 29,4; Am 2,10; etc.). La generación del desierto, sin embargo, es presentada en el salmo como generación rebelde que asquea a Dios.

El disgusto de Dios, en efecto, ante aquella generación extraviada le induce a formular el juicio siguiente: «Son gente de mente desviada, / que no reconocen mis caminos» (v. 10b-c). Reconocer es sinónimo de escuchar y, por tanto, de obedecer. Aquella generación no se adhirió personal y totalmente a Yahvé. La sentencia viene tras el juicio. El asco se transforma en cólera, y Yahvé enfurecido pronuncia la sentencia: «¡No entrarán en mi descanso!» (v. 11b). Por no haber conocido los caminos de Dios, no pudieron llegar a las puertas que introducían en el descanso de la tierra, en el descanso del templo, en el descanso del último día de la creación: del sábado; sino que las puertas que daban acceso al descanso fueron cerradas para la generación del desierto, como le sucedió a Adán ante las puertas de Edén. La misma suerte puede caber al Israel actual si no escucha hoy la voz de Dios.

\* \* \*

La vivencia y la expresión de la fe no se reducen a la intimidad del templo; no es algo meramente privado que no haya de tener su incidencia en la vida del creyente. No es suficiente que el creyente acuda al templo y allí alabe el nombre de Dios, que viva festivamente su fe, que se ponga de rodillas para adorar. Ni aun traduciendo con estos actos que nuestro Dios es único, que es nuestro Rey y Señor, no es bastante, si no estamos dispuestos a escuchar la voz de Dios que también denuncia. Es necesario, ciertamente, ver la obra de Dios (sobre todo la obra realizada en Cristo Jesús), pero también es imprescindible “escuchar”, “obedecer”, creyendo únicamente en Dios y confian-

do en él, sin pedir prueba alguna. La vida del creyente tiene un itinerario que, partiendo del lugar en el que vivimos, nos pone en movimiento hacia el encuentro con Dios en el templo, nos sitúa en la presencia de Dios en el templo; ya en el templo, adoramos a Dios y queremos obedecer: seguir el camino que conduce al reposo, como meta final del movimiento. Nos vale la exhortación conclusiva de la homilía del autor de la carta a los Hebreos: «Esforcémonos, pues, por entrar en ese descanso, para que nadie caiga imitando aquella desobediencia» (Hb 4,11). El hecho de que la Iglesia católica inicie su jornada de oración con la recitación de este salmo invitatorio puede generar en nosotros la actitud idónea para ponernos en camino hacia el reposo.

### III. ORACIÓN

«Señor, Salvador eximio de todos los pueblos, mira propicio a las ovejas de tu rebaño, para que, compartiendo con ellas la agudeza de la sabiduría, te dignes introducirlas incólumes en el descanso eterno. Tú que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,250).

**SALMO 96 (95)**  
**YAHVÉ, REY Y JUEZ**

- <sup>1</sup> ¡Cantad a Yahvé un nuevo canto,  
canta a Yahvé, tierra entera,  
<sup>2</sup> cantad a Yahvé, bendecid su nombre!  
Anunciad su salvación día a día,  
<sup>3</sup> contad su gloria a las naciones,  
sus maravillas a todos los pueblos.
- <sup>4</sup> Pues grande es Yahvé y digno de alabanza,  
más temible que todos los dioses.  
<sup>5</sup> Pues nada son los dioses paganos \*.  
Pero Yahvé hizo los cielos;  
<sup>6</sup> gloria y majestad están ante él,  
poder y esplendor en su santuario.
- <sup>7</sup> Tributad a Yahvé, familias de los pueblos,  
tributad a Yahvé gloria y poder,  
<sup>8</sup> tributad a Yahvé la gloria de su nombre.  
Traed ofrendas, entrad en sus atrios,  
<sup>9</sup> postraos ante Yahvé en el atrio sagrado \*,  
¡tiemble ante su rostro toda la tierra!
- <sup>10</sup> Decid a los gentiles: «¡Yahvé es rey!»  
El orbe está seguro, no vacila;  
él gobierna a los pueblos rectamente.
- <sup>11</sup> Alégrense los cielos, goce la tierra,  
retumbe el mar y cuanto encierra;  
<sup>12</sup> exulte el campo y cuanto hay en él,  
griten de gozo los árboles del bosque,

**<sup>13</sup> delante de Yahvé, que ya viene;  
viene, sí, a juzgar la tierra.  
Juzgará al mundo con justicia,  
a los pueblos con su lealtad.**

V. 5 El griego traduce aquí «los demonios»

V. 9 «en el atrio sagrado», o bien: «cuando aparece en santidad»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Escribe el judío A. J. Heschel: «El sábado es alegría, santidad y descanso; la alegría es parte de este mundo; la santidad y el descanso son del mundo venidero. Por eso decimos el sábado: ‘*¡Alégrense los cielos, regocíjese la tierra*’ (Sal 96,11)» (*El Shabbat*, 31). El Sal 96 es uno de los doce salmos sabáticos. Aunque la traducción griega de los LXX se lo atribuye a David, no tiene inconveniente en completar el título del salmo con estas palabras: «cuando fue reconstruida la casa después de la cautividad», lo cual es una contradicción histórica con la supuesta paternidad davídica del salmo. A finales del s. IV el Sal 96 ya era considerado canónico, como lo atestigua el libro primero de las Crónicas: una vez trasladada el arca de la casa de Obededón a Sión «David... entregó a Asaf y a sus hermanos este canto» (1 Cro 16,7). Viene a continuación un largo salmo compuesto de otros tres procedentes del Salterio: Sal 105,1-15; Sal 96 y Sal 106,1.47-48. El Sal 96 ocupa los vv. 23-33 de 1 Cro 16. El autor del salmo es un hombre “culto”, domina la literatura bíblica, sobre todo sálmica y profética [Segundo y Tercer Isaías], en la que se inspira, como podrá apreciar el lector en las citas marginales de la NBJ.

El poeta canta en este himno el reinado sereno y universal de Yahvé. No obstante, al anunciar la victoria (salvación) de Yahvé (v. 2b), se sospecha que ha precedido la lucha; al afirmar que el orbe «está firme y no vacila» (v. 10b), es fácil imaginar la presencia de las aguas subterráneas que ponen en peligro la firmeza del orbe y entrever peligros ocultos que le hagan vacilar. El poeta, pese a las sospechas, transmite tranquilidad. La universalidad se aprecia en la reiteración del adjetivo “todo”, repetido siete veces: tierra entera (v. 1b), todos los pueblos (v. 3b), todos los dioses (vv. 4b.5a), toda la tierra (v. 9b), todo lo que hay en él (en el campo, v. 12a), todos los árboles (12b).

Todo y todos son invitados a cantar a Yahvé “un cántico nuevo” (v. 1). El poema nos permite establecer una serie de círculos concéntricos, distinguir distintos coros que unen su voz en la ejecución del cántico nuevo. El centro lo ocupa Yahvé y el templo de Jerusalén (vv. 6.8.9.10): es el Rey. Israel forma el primer coro: ha de ser el pueblo de Dios el que cuente las maravillas de Dios a todos los pueblos y naciones (v. 3). El poeta se dirige básicamente a Israel con los seis imperativos iniciales (vv. 1-3). Las “familias de los pueblos” (v. 7), “los pueblos de la tierra” (vv. 3.10.13) y también las naciones (los paganos, vv. 3.10) forman el segundo coro; primero han de oír de labios de Israel las maravillas divinas (v. 3), después se les invitará a que canten el cántico nuevo junto con Israel. El tercer círculo es mucho más amplio: llega a “toda la tierra” (vv. 1.9.11.13), al universo entero (vv. 10.13), agrupado en una cuaterna que abarca el eje vertical (cielo y mar: v. 11) y también el horizontal (campo y bosque: v. 12). Los únicos que quedan excluidos de esta coral son los dioses, porque no son: son nada (v. 5). Este coro polifónico entona la misma canción: “Yahvé es rey” (v. 10a); el rey que «llega, que ya llega a regir la tierra» (a gobernar y juzgar, v. 13).

El invitatorio del inicio (vv. 2-3) tiene su correlato en los vv. 7-9: un nuevo invitatorio, que invita a que nuevas voces se añadan al orfeón. Se parecen los dos invitatorios no sólo por los imperativos (seis en el primero y siete en el segundo), sino también por la construcción sintáctica y por una serie de expresiones y de palabras que se repiten: toda la tierra (vv. 1 y 9), tres veces el nombre de Yahvé en los dos invitatorios, el nombre (vv. 2 y 8), la gloria (vv. 3 y 7-8), los pueblos (vv. 3b y 7). Metido entre los invitatorios se deja constancia del motivo para cantar a Yahvé (vv. 4-6): porque es único y porque los dioses son nada. El imperativo del v. 10 introduce el enunciado del kerigma básico de Israel: «Decid a los gentiles: ‘¡Yahvé es rey!’». La motivación de este anuncio viene dada en el v. 10b-c. El hecho de que Yahvé sea rey desencadena la alabanza cósmica (vv. 11-12). El v. 13 tiene cinco vocablos en común con el v. 10 y una expresión equivalente: «gobierna a los pueblos rectamente» (v. 10) // «juzgará (gobernará) a los pueblos con justicia/lealtad» (v. 13). El resultado de este recorrido por el salmo es que se trata de una composición en dos tiempos o en dos actos, pero con un tema dominante: la realeza de Yahvé. El primer acto puede ser titulado “un cántico nuevo” (vv. 1-9); el segundo, “Yahvé es rey” (vv. 10-13).

## II. COMENTARIO: Un cántico nuevo a Yahvé rey

Progresas el librito formado por los salmos que celebran la realeza de Yahvé. La toma de posesión (Sal 93) va seguida del ejercicio de la justicia: es el salmo dedicado al Dios justiciero (Sal 94). Viene a continuación la amonestación del soberano: «¡Ojalá escuchaseis hoy mi voz» (Sal 95). El cuarto himno es un himno triunfal: la ejecución de un “cántico nuevo” a Yahvé rey de Israel, de las naciones y de todo lo creado.

*2.1. Primer acto: un cántico nuevo* (vv. 1-9). El himno propiamente dicho (vv. 4-6) discurre entre dos solemnes invitaciones a la alabanza (vv. 1-3 y 7-8). El poeta es un heredero de la espiritualidad surgida en el destierro. El cántico que se ha de entonar es inédito y no exento de sorpresa; no es algo reiterativo o reiterado, que enseguida se torna viejo; tiene dimensiones escatológicas propias de la novedad acuñada en el destierro. El Segundo Isaías, por ejemplo, habla de un “nuevo éxodo”, que no es repetición del primer éxodo (la salida de Egipto), sino que supone una nueva creación, un nuevo comienzo (cf. Is 42,9; 43,19). Lo mismo sucede con el “cántico nuevo”: «en el ‘cántico escatológico’ que rompe las categorías del espacio y del tiempo y lo abarca todo (cf. Is 42,10; Sal 98,1; 149,1; Ap 5,9)» (Kraus, II, 376-377). La novedad es una categoría acuñada por los profetas del destierro (Is 43,19; Jr 31,22.31; Ez 18,31; 36,26).

La invitación a cantar es equivalente a «bendecir su nombre [el de Yahvé]» (v. 2a), acaso con el matiz de que, dado que Yahvé en cuanto tal ya es inaccesible, lo único que le es dado al creyente es pronunciar el Nombre, fuente de bendición y de vida. Las dos fórmulas anteriores adquieren una dimensión narrativa. Los que son invitados a cantar han de transmitir un mensaje gozoso, una alegre noticia, un “evangelio”. El alegre mensajero que presenta Isaías (40,9; 41,27; 52,7) ha de transmitir la buena noticia del retorno a Jerusalén. En el presente salmo se trata de algo más genérico: Dios ha vencido, difundiendo su salvación sobre el mundo entero (si tenemos en cuenta los vv. 11-13 del poema). Este anuncio gozoso, portador de esperanza, no ha de cesar de un día para otro: «Anunciad su salvación (victoria) día a día» (v. 2b). Los evangelizadores son aquellos que han visto la manifestación de la gloria de Dios y, por ello, sus “maravillas” (con una alusión al primer éxodo, como algo ejemplar, superado por el nuevo éxodo); porque lo han visto, pueden contárselo a todos los pueblos,

incluidas las naciones paganas (v. 3). Que también ellos sepan lo que hace Yahvé, su Nombre; de modo que también ellos están invitados a cantar ya desde el inicio del salmo: «Canta a Yahvé toda la tierra» (todos los habitantes de la tierra, v. 1b). El yahvismo se ha abierto al universalismo, como proclama el Tercer Isaías (cf. Is 66,18-19).

Después de esta grandiosa introducción, el cuerpo del himno presenta los motivos para el cántico nuevo. El primer motivo es que “Yahvé es grande” (v. 4a), nadie hay por encima de él. Es el único digno de ser alabado. Es el Dios terrible por excelencia (Sal 76), como le gusta proclamar al predicador deuteronomico: el único al que se le debe la adhesión de la fe. Es decir, el primer motivo es la vigencia del mandamiento principal de la alianza: «No tendrás otros dioses fuera de mí» (Dt 5,7). ¿Qué son el resto de los dioses? Nada, nulidad, vacío, como le gusta proclamar a Isaías (cf. 40,12-20; 41,23-24; 44,9-20; etc.).

El segundo motivo es que los ídolos son obra de las manos humanas (cf. Is 40,19; 41,6-7); Yahvé, por el contrario, es el “hacedor del cielo” (v. 5b). Lejos de ser una nulidad, Yahvé es el creador de las supuesta morada de los dioses, el cielo, que el poeta relega a pura manufactura. El tercero, la espléndida manifestación de Dios: el creador del cielo se pasea por la tierra cortejado por una cuaterna de personificaciones: “gloria y majestad” que están ante él –a veces consideradas como vestimenta regia de Dios, signo y posición de su prestigio (Sal 104,1)–; “poder y esplendor” (v.6), signos de “lo tremendo” y “fascinante” que envuelven el misterio divino. Así es como puede ser contemplado en su templo. Así es como Yahvé se manifiesta en su templo terrestre, asistido por estas cuatro personificaciones.

El cántico nuevo es entonado, ante todo, por Israel, evangelizador y narrador de las maravillas de Dios. El nuevo invitatorio, con el que se cierra el primer acto, va dirigido directamente a las “familias de los pueblos” (v. 7). Se inspira el poeta en el antiquísimo Sal 29, pero introduce algunas modificaciones. (Remito al comentario del Sal 29; aquí me fijo sólo en las variantes.) Las “familias de los pueblos” han desplazado a los hijos de los dioses del Sal 29. Los pueblos se presentan ante el soberano trayéndole tributos. Reconocen que sólo a él le pertenecen “la gloria y el poder” (v. 7b); es decir, saben que están ante el misterio “tremendo y fascinante” (v. 6). Están en el atrio santo del templo. Es obligado que traigan ofrendas vegetales para el sacrificio, conforme a Lv 2. La mejor oblación es la profunda inclinación con la



que adoran a Dios, cuya santidad se manifiesta en el templo (v. 9a). La manifestación de Dios trasciende el espacio y el marco cultural y repercute en toda la tierra, estremecida por la presencia del Dios santo (v. 9b). El templo se convierte en el centro del mundo (Sal 87; Ez. 5,5; 38,12).

2.2. «*Decid a los gentiles: ¡Yahvé es rey!*» (v. 10a). El pueblo de Dios ha narrado a los gentiles la gloria de Yahvé (v. 3a). Ahora completa su lección de teología narrativa diciendo a los pueblos: “¡Yahvé reina!” (v. 10a). En el poema actual ha desaparecido el trasfondo mítico que se advertía con claridad en el Sal 93 (remito al comentario). Reina Yahvé sobre un mundo seguro y estable, que ya no vacilará porque el orden cósmico ha sido recompuesto para siempre. El reinado de Dios tiene dos aspectos: gobernar y juzgar. Todos los pueblos han de saber que Dios gobierna sobre ellos y que lo hace “rectamente” (v. 10c), de acuerdo con su justicia. (Digamos entre paréntesis que la traducción «*regnavit a ligno Deus*», conocida ya en el siglo II, no se adecua al texto hebreo del salmo. Acaso pueda justificarse desde otro texto hebreo que desconocemos, en el que se hablaría del “árbol” [*me’eš* = “más que el árbol”], pero su traducción adecuada no es “a ligno”, sino: “Yahvé, y no el árbol [ídolo], es rey”, en consonancia con el tema anti-idolátrico del v. 5).

El anuncio de la realeza cósmica de Yahvé y de su juicio con rectitud es causa de una alegría súbita, incontenible y clamorosa en todo el orbe. «Quien expresa su alegría mediante los verbos ‘alegrarse’ y ‘gozar’ está tan cerca del acontecimiento que no puede reaccionar más que con un grito de júbilo o con una exclamación» (A. Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 106). Una alegría inarticulable sorprende a toda la creación desde arriba hacia abajo, desde el cielo hasta la tierra (v. 11a). En armonía con el cielo y con la tierra, también el mar expresa su entusiasmo con la voz que le es propia: el retumbo o el mugido: «retumbe el mar y cuanto encierra» (v. 11b). La tierra de labrantío (campo o campiña) también se alborozaba o regocija, mientras los árboles del bosque danzan festivamente (v. 12). El gozo abarca, pues, todo el espacio horizontal (campo y selva) por donde se desplaza el hombre. Toda la creación forma un coro sinfónico “delante de Yahvé” (v. 13a).

El destinatario de esta sinfonía cósmica es Yahvé, pero por un motivo preciso: es el Señor que «llega, que ya llega» con la finalidad de crear un nuevo cielo y una tierra nueva. «La teofanía irrumpe en

el mundo de las naciones (cf. Is 40,10; 59,19s; 60,1; 62,11)» (Kraus, II, 379). Viene a regir/juzgar la tierra (al mundo entero y a los pueblos todos) con justicia y lealtad, que son las dos grandes virtudes de la alianza. Durante la época posterior al destierro Israel se abrió a la universalidad, a la vez que se encerró sobre sí mismo (época de Esdras, Nehemías y Macabeos). En este poema prevalece el universalismo sobre el particularismo. Que todo y todos canten un cántico nuevo porque Yahvé es el rey soberano de todo y de todos.

\* \* \*

Este mundo nos permite soñar en un mundo distinto al que tenemos. Sería un mundo más humano y humanizado, porque todos los habitantes del orbe, a su vez, conocen la obra de Dios: las maravillas que el pueblo de Dios ha de contar a las naciones. En la actualidad, y según la visión del mundo que tiene Pablo, gime y «sufre dolores de parto» (Rm 8,22). En el presente está en «ansiosa espera» (Rm 8,19), y, aunque está «sometida a la caducidad», espera «ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,19.21). Mientras espera, no cesa de clamar: «Maranà thà! ¡Ven Señor!» (1 Co 16,22). Es el clamor del mundo, y también es la petición del Espíritu y de la esposa, que dicen: «¡Ven!» (Ap 22,17). El Señor hacia el que se eleva el clamor responde: «Sí, vengo pronto» (Ap 22,20). Con este salmo esperamos el mundo definitivo, los cielos nuevos y la tierra nueva, en el que el mar ya no exista (Ap 21,1). En este mundo nuevo habitará la justicia, porque Dios será el único rey de todos. Mientras soñamos y esperamos, entonamos el cántico nuevo, uniendo nuestra voz a la de la creación expectante, porque Dios es soberano de todos.

### III. ORACIÓN

«Hacedor del cielo y de la tierra, Dios creador, ante quien exulta toda la tierra cantando un cántico nuevo; te rogamos que, así como proclamamos que tú reinas desde el leño, del mismo modo –abandonando el extravío del paganismo–, esperemos expectantes la llegada de la gloria futura. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo, y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,352).



## **SALMO 97 (96)**

### **YAHVÉ TRIUNFANTE**

- <sup>1</sup> ¡Reina Yahvé! ¡Exulte la tierra,  
se alegren las islas numerosas!
- <sup>2</sup> Nubes y densa bruma lo rodean,  
justicia y derecho afianzan su trono.
- <sup>3</sup> Delante de él avanza fuego,  
que abrasa en torno a sus adversarios \*;
- <sup>4</sup> iluminan el orbe sus relámpagos,  
lo ve la tierra y se estremece.
- <sup>5</sup> Los montes se derriten como cera \*,  
ante el Dueño de toda la tierra;
- <sup>6</sup> los cielos proclaman su justicia,  
los pueblos todos ven su gloria.
- <sup>7</sup> ¡Se avergüenzan los que adoran ídolos,  
los que se glorían en puras vanidades;  
todos los dioses le rinden homenaje!
- <sup>8</sup> Sión lo oye y se alborozar,  
exultan las hijas de Judá  
a causa de tus juicios, Yahvé.
- <sup>9</sup> Porque tú eres Yahvé,  
Altísimo sobre toda la tierra,  
por encima de todos los dioses.
- <sup>10</sup> Yahvé ama al que odia el mal \*,  
preserva la vida de sus fieles,  
los libra de la mano del malvado.

**<sup>11</sup> La luz despunta \* para el justo,  
el gozo para los rectos de corazón.**

**<sup>12</sup> Justos, alegraos en Yahvé,  
celebrad su memoria sagrada.**

V. 3 Sin alterar el texto consonántico hebr.: «que llamea también a su espalda»

V. 5 El hebr. añade «ante Yahvé», duplicado. Otros mantienen la anadiplosis: «Los montes se derriten como cera / en presencia del Señor, / en presencia del Dueño de toda la tierra»

V. 10 «Yahvé ama al que odia» conj., ver siríaco «los que amáis a Yahvé, detestad» hebr.

V. 11 «despunta» versiones; «se han sembrado» hebr.

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

Este poema es el quinto de la serie real. Atribuido a David por los LXX, el título de la versión griega añade «Cuando su tierra fue restaurada». Restaurado el templo (Sal 96), también la tierra es repoblada (Sal 97). La contradicción entre autoría y circunstancias es clara, una vez más, y el título nada nos aporta. El tema del poema no es la rehabilitación de la tierra con el retorno de los desterrados, sino el juicio de Yahvé, que se manifiesta en una impresionante teofanía. Sabemos que la función principal del rey es administrar justicia. Lo que explica que este salmo forme parte de la serie real y aporte un avance en el conjunto. «En Sal 93, el Señor se hace cargo del poder real, en 94 juzga a los malvados y descreídos, en 95 amonesta a sus súbditos, en 96 se canta con entusiasmo la toma de posesión, en 97 se celebra un juicio de idólatras y malvados a favor de los honrados. Ocupa un puesto semejante al 94, pero el desarrollo es muy diverso: falta aquí la interpelación apasionada, el juicio aquí es una fiesta» (Alonso-Carniti, II, 1238).

El autor del Sal 97 es un hombre “culto”, como el autor del 96: se mueve con facilidad por el libro de los Salmos y por los libros del Segundo y Tercer Isaías; se inspira en ellos y nos brinda una composición elaborada, en la que no faltan motivos pre-israelitas, propios de Canaán o con influjo de Babilonia. El Sal 97, como el 96, se abre a un horizonte universal y escatológico. El universalismo llega hasta las “islas” (v. 1b), los habitantes del confín de la tierra (cf. Is 41,1.5; 42,4.10.12.15; 49,1; 51,5); los relámpagos teofánicos deslumbran el

orbe y se estremece toda la tierra (v. 4); Dios es dueño de toda la tierra (v. 5b), es el Altísimo sobre toda la tierra (v. 9b). Ha llegado la hora final, el momento escatológico en el que Dios juzga (vv. 10-12): los adoradores de los dioses se avergonzarán (v. 7), pero los fieles de Judá y de Sión se alegrarán (v. 8). Los fieles no son todos los israelitas, sino aquellos que odian el mal y aman a Yahvé (v. 10); para éstos despunta la luz del “sol de justicia” (v. 11a; Ml 3,20). El Sal 97, brevemente, es «un cántico de contraste: a la idea dominante por el triunfo luminoso de Yahvé se asocia el oscuro destino de la idolatría y de los injustos» (Ravasi, II, 1012).

El verso introductorio (v. 1), previo a la teofanía, presenta a los espectadores de la manifestación divina: el cosmos (la tierra) y la historia (las islas). La teofanía (vv. 2-6) está enmarcada entre cuatro virtudes (personificaciones): “justicia y derecho”, al principio (v. 2) y “justicia y gloria” (v. 6) al final. “Todos los dioses” que rinden homenaje a Yahvé (v. 7c) son los mismos por encima de los cuales se sitúa el Altísimo (v. 9). Los vv. 10-12 forman una sección autónoma de matiz parenético. Según el texto hebreo, comienza con un imperativo: «amad a Yahvé [los que odiáis el mal, amad a Yahvé]» (v. 10a), y termina con otro imperativo: «celebrad su memoria sagrada» (v. 12). El poema tiene una forma triangular: en la parte superior, la gran teofanía (vv. 2-6); en los ángulos de la base las dos reacciones ante el juicio divino: la derrota de la idolatría (vv. 7-9) y el premio de los justos (vv. 10-12).

## II. COMENTARIO: **Despunta la luz**

La luz, el fuego, es uno de los elementos teofánicos: ilumina el orbe, causa estremecimiento en la tierra y derrite los montes. Mientras todos los pueblos ven la gloria divina (reverberación de la luz), los idólatras ya no pueden gloriarse en sus dioses, que son nulidades. Los injustos quedan avergonzados; para los justos, en cambio, despunta la luz.

*2.1. Teofanía cósmica* (vv. 1.2-6). Apenas proclamado el reinado de Yahvé, una ola de gozo corre por toda la tierra, hasta llegar a las islas remotas. Los verbos que expresan la alegría inesperada son los mismos que en el Sal 96,11. Ante la realidad de la realeza de Yahvé, se forma un gigantesco coro sin discriminaciones geográficas ni raciales. Todos sin excepción se alegran y exultan (v. 1).

Dios aparece majestuoso e impresionante, como en la teofanía del Sinaí (Ex 19,16-20). Es el auriga de las nubes (v. 2; Sal 68,5; 18,11), que «cabalga los cielos en tu auxilio» (Dt 33,26). Yahvé entra en su imperio al abrigo de la simbología propia del dios de la tormenta, que conocemos por la literatura cananea, pero despojada de toda connotación mitológica. Entra en su reino como rey soberano, cuyo trono está afianzado por “justicia y derecho” (v. 2b), dos virtudes clásicas de la alianza ahora personalizadas, como si fueran los validos de tan gran rey (Sal 89,15). La teofanía incluye un elemento ígneo (Ex 19,16.18; Is 42,25; 66,15; etc.) símbolo de la trascendencia, por cuanto que no se puede tocar (so pena de morir) y símbolo también de inmanencia, en cuanto que el fuego ilumina y da calor. El fuego tiene también una connotación ética, pues reduce a cenizas a los que se oponen al Creador. En el cortejo teofánico no pueden faltar los rayos (Sal 77,19, aquí aplicados al éxodo), que iluminan toda la tierra. Ésta reacciona como si fuera una persona: “ve” y se impresiona (v. 4b). Las criaturas más antiguas y también las más estables, que son los montes, no permanecen indiferentes ante la teofanía. Dios es fuego abrasador; los montes son cera que se licúa (cf. Mi 1,3.4), como si el poeta tuviera ante sí o pensara en una erupción volcánica. La convulsión de la creación sucede ante el Dueño de toda la tierra (v. 5b), que puede ser plasmada como cera, aunque se trate del monstruoso esqueleto estructural (de los montes).

La teofanía no es un espectáculo pirotécnico para ser contemplado; es necesario que alguien descubra su significado y lo narre, de modo que otros vean y comprendan. Los cielos se encargan de la teología narrativa. Los pueblos verán y comprenderán. Los cielos narran la justicia divina (v. 6a) y los pueblos ven la gloria de Dios (v. 6b). Se unen, una vez más, cosmos (cielos) e historia (los pueblos) ante la realeza de Yahvé, Señor de la creación y de la historia. Ante la presencia divina no es posible que los labios enmudezcan; ante la manifestación de su gloria es imposible que los ojos no vean. La teofanía culmina en la narración y en la misión, para que lo que Dios ha manifestado de sí mismo llegue a otros.

2.2. *La derrota de la idolatría* (vv. 7-9). En la mitología cananea los dioses vencidos rinden homenaje al dios vencedor. El salmista, de acuerdo con el mensaje del Segundo Isaías, transforma el homenaje en derrota de la idolatría. Los dioses son nada, vacío, inacción total.

Yahvé, por el contrario, “es” y actúa. Los ídolos no son, ni actúan, ni salvan, ni liberan (Sal 115,3-8; 135,15-18; etc.). Desde su pedestal son derribados al suelo. El verbo traducido por “rendir homenaje” tiene la doble acepción de “postrarse” (como actitud adorante) y “ser derribado”, como el dios filisteo Dagón, que yace en el suelo decapitado y sin manos (1 S 5,1-6): ¿para qué necesita las manos, si es una estatua inerte? Los adoradores de los ídolos corren la misma suerte. Han entonado su alabanza al ídolo, pero es una alabanza vacía, porque el ídolo no es más que una estatua, hechura de manos humanas; es puro viento y vanidad. Los idólatras reciben el nombre propio del ídolo: éste es “vergüenza”, los idólatras “se avergüenzan”. También los idólatras son derribados por el Dios que aparece majestuoso e imponente en la teofanía. Unos y otros son aniquilados por el fuego devorador, como nos permite suponer el v. 3.

La derrota de los ídolos y de los idólatras tiene una razón: «Yahvé es Altísimo sobre toda la tierra, / por encima de todos los dioses» (v. 9; Sal 83,19; 47,3). Los ídolos son derribados por tierra; Yahvé se encumbra sobre los cielos. Desde su trono (v. 2), que se eleva en Sión, proclama su dictamen, su “juicio” (v. 10), que tiene un alcance histórico-teológico; es decir, la derrota de los ídolos, conforme al dictamen divino, ensancha el horizonte de libertad para el pueblo de Dios. Ya no es esclavo de ningún otro dios, que todos son inexistentes, sino ha pasado al servicio de Yahvé. La muerte de los ídolos es la muerte de la esclavitud; el triunfo de Yahvé es el triunfo de la libertad. Es ésta la razón del gozo que se extiende por las ciudades de Judá: los ídolos no existen; sólo Yahvé es Dios y rey.

2.3. *Premio de los justos* (vv. 10-12). La tercera estrofa del salmo tiene tono parenético, acentuado si traducimos como imperativo el verbo con el que comienza la estrofa (en el texto hebreo está en forma imperativa): «Los que odiáis el mal, amad a Yahvé, /que preserva la vida de sus fieles...». El paralelismo con el último verbo (“celebrad”) aconsejan esa traducción, pero la secuencia verbal del v. 10 pide el indicativo, tal como leemos en la NBJ: «Yahvé ama...». En todo caso, la religión no es magia, sino el entrelazamiento de dos libertades y de dos voluntades: la de Dios y la del hombre. El amor pide reciprocidad, sea que la primacía la tenga Yahvé (presente) o la tengan los fieles del Señor (imperativo).



En el rostro del los fieles se aprecian los siguientes rasgos: aman a Yahvé (cf. Dt 5,10; Ex 20,6) o son amados por Yahvé, como interlocutores de la alianza. Por oposición, odian el mal, como Yahvé odia el mal. Son los fieles de Yahvé, es decir, mantienen el amor leal propio de la alianza, como Dios es fiel. Son “justos”, como Yahvé es justo, con el matiz distintivo de que la justicia divina salva, y la del justo cree en Yahvé: Abrahán «creyó en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia» (Gn 15,5). Creer en Dios, desechado todo temor, es necesario para subsistir (Is 7,9). Es una actitud similar a la del fiel. Del justo dice el v. 11 que para él «despunta la luz». La imagen es vegetal: el verbo hebreo se aplica a la semilla que nace y crece. Sin perder el origen vegetal de la imagen, el verbo “despuntar” se aplica tanto a las plantas cuanto a la luz. Ésta nace y se expande hasta transformar todo el ser en luz. Si esa luz es el Dios de la teofanía, brilla luminoso en el rostro del justo. Con el corazón iluminado por la luz divina, los fieles de Yahvé son “rectos de corazón”, es decir, se comportan conforme a las exigencias de la alianza. Son hombres que rebosan alegría (vv. 11b y 12a); es la alegría que dimana del anuncio inicial («¡Reina Yahvé!») y llega hasta las islas remotas; esa alegría llena el corazón de los “rectos”, de los “justos”, de los “fieles”. Los fieles son, finalmente, hombres que celebran la memoria sagrada de Yahvé (v. 12b), el memorial de sus intervenciones salvadoras (Sal 96,2; 106,47; Ex 3,15). Como puede apreciarse, el poeta ha diseñado el rostro de los fieles ateniéndose a los cánones de la alianza, raíz de la fe de Israel.

\* \* \*

Yahvé vendrá «como fuego de fundidor, como lejía de lavandero», afirma el profeta Malaquías (3,2). Viene Yahvé rey y, efectivamente, funde no a los hijos de Leví, sino las montañas, que se «derriten como cera ante el Dueño de toda la tierra» (v. 3). Funde a los ídolos, que yacen por tierra desenmascarados (son nada). Funde a los idólatras, que son como los ídolos: una vergüenza. Yahvé viene también como luz, cuyo resplandor alcanza a las islas remotas y despunta, como la alborada, en los fieles, en los “rectos de corazón”. La presencia luminosa de Yahvé llena de alegría la tierra entera y es gozo íntimo para los justos. «Toda la tierra estaba invitada en el comienzo [del salmo] a la alegría; pero si la venida de Yahvé es para los poderes de maldad

sumisión y temor, para los justos es la alegría verdadera» (A. González Núñez, 443). Este salmo mantiene viva la esperanza de quienes esperan la venida del Señor, para que todos honren al Hijo, como honran al Padre (cf. Jn 5,25).

### III. ORACIÓN

«Oh Dios, protector de las almas santas, cuyo reino es la porción perfecta de los justos, concédenos que despunten en nuestros corazones los destellos de los profetas y del evangelio, y, si hay algo encubierto por el antiguo vestido, se ponga al descubierto con la revelación del Espíritu Santo. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,355).



## SALMO 98 (97)

### EL JUEZ DE LA TIERRA

<sup>1</sup> *Salmo.*

Cantad a Yahvé un nuevo canto,  
porque ha obrado maravillas;  
le sirvió de ayuda su diestra,  
su santo brazo.

<sup>2</sup> Yahvé ha dado a conocer su salvación,  
ha revelado su justicia a las naciones;

<sup>3</sup> se ha acordado de su amor y su lealtad  
para con la casa de Israel.  
Los confines de la tierra han visto  
la salvación de nuestro Dios.

<sup>4</sup> ¡Aclama a Yahvé, tierra entera,  
gritad alegres, gozosos, cantad!

<sup>5</sup> Tañed a Yahvé con la cítara \*,  
con la cítara al son de instrumentos;

<sup>6</sup> al son de trompetas y del cuerno  
aclamad ante el rey Yahvé.

<sup>7</sup> Brame el mar y cuanto encierra,  
el mundo y cuantos lo habitan,

<sup>8</sup> aplaudan los ríos,  
aclamen los montes,

<sup>9</sup> ante Yahvé, que llega,  
que llega a juzgar la tierra.  
Juzgará el mundo con justicia,  
a los pueblos con equidad.

V. 5 El hebr. repite «con la cítara»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este salmo es gemelo del 96. Es un nuevo himno a la realeza divina –«Aclamad ante el rey Yahvé» (v. 6b)–. Aunque habla en términos genéricos de la “victoria” (salvación) de Yahvé (vv. 1b.2a.3b), dada la relación estrecha que tiene el salmo con el Segundo Isaías, es fácil situarlo en la coyuntura del final del destierro y del comienzo de la repatriación. El cantor de este nuevo éxodo tiene tras de sí un modelo en el cual inspirarse: el primer éxodo, cuyo recorrido fue de Egipto a la tierra. Entre el éxodo de Babilonia y el de Egipto ha habido tiempo para que Dios recordara “su amor y su lealtad” (v. 3). El éxodo antiguo, el de Egipto, finalizaba con estas palabras: «Acabo de llegar» (Jos 5,14). De un modo semejante puede finalizar el segundo éxodo, el de Babilonia, porque lo cierto es que Yahvé viene constantemente, es “el Viniente”: está para llegar: «llega, ya llega a regir la tierra» (v. 9; Sal 96,13). El Sal 98, inserto entre el pasado y el futuro, da la respuesta a una pregunta implícita en los Sal 96 y 97: Yahvé es rey porque ha revelado su justicia a las naciones (v. 2; cf. v.9).

Es notoria en el poema la acumulación cuantitativa de formas cuya consecuencia es la profundidad cualitativa. Contamos un septenario de acciones divinas, un segundo septenario de las cualidades de Dios y un tercero de verbos de alabanza (diez, si contamos las repeticiones). Las acciones divinas son: ha hecho, ha dado la victoria (v. 1), ha dado a conocer, ha revelado (v. 2), se ha acordado (v. 3), viene, juzga (v.9). Las cualidades de Dios son las siguientes: maravillas y victoria (vv.1.2.3: en la NBJ, «le sirvió de ayuda su diestra» o bien «salvación», v. 2. 3), justicia (v. 2 [*ṣēdāqā*]), amor y lealtad (v. 3), justicia y equidad (v. 9 [*ṣedeq*]). Invitaciones a la alabanza: cantad (v. 1), aclamad, gritad, exultad, tañed/cantad (v. 4), bramen y aplaudan (v. 5). Cuatro son los instrumentos musicales: cítara e instrumentos (v. 5), trompetas y cuerno (v. 6). Cuatro también las criaturas cósmicas que entonan su canción personal a Yahvé rey: el mar y el mundo [la tierra firme], los ríos y los montes (vv. 7-8).

Como puede apreciarse, las acciones divinas y las cualidades de Dios están agrupadas en los vv. 1-3 y 9; las invitaciones a la alabanza en los vv. 4-8, excepto el primer imperativo que sirve de introducción a todo el salmo: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo» (v. 1a). Este imperativo va seguido de la motivación propia del himno: «porque ha

obrado maravillas» (v. 1b). Se extiende la motivación hasta el v. 3. El primer verbo del v. 4 es una nueva invitación a la alegría; su destinatario es ahora toda la tierra, es decir, sus habitantes. La canción coral está acompañada por los instrumentos del templo (vv. 5-6), a los que se une la voz de las criaturas del universo (vv. 7-8). Una invitación tan amplia a la alabanza tiene su propia motivación: porque llega Yahvé a juzgar la tierra (v. 9). Es decir, entre dos proclamaciones de la victoria (salvación) y de la justicia divina (vv. 1-3 y 9) se intercala un grandioso coro de voces y de instrumentos (vv. 4.8).

## II. COMENTARIO: **Yahvé ha revelado su justicia**

Yahvé ha actuado conforme a justicia (vv. 1.2), gobierna y juzga con justicia (v. 9). Hemos de entender por “justicia” no tan sólo absolver o condenar. La justicia elimina un conflicto para el bien de la comunidad. Así el derecho que ha sido quebranto queda restablecido y se neutraliza al perturbador de la paz. Éstas son las bases para que surja una situación de concordia pública y de bienestar. Esta sucinta descripción de la justicia vale tanto para el éxodo de Egipto cuanto para la salida de Babilonia, que pueden ser los hechos históricos que subyacen en el salmo. Es válida también para la aparición del mundo nuevo que esperamos.

*2.1. Proclamación de la salvación y de la justicia divinas (vv. 1-3).* Ya conocemos la invitación a la alabanza (v. 1a; Sal 96,1a). Los motivos de la alabanza son conocidos por el Segundo y Tercer Isaías. «Ha desnudado Yahvé su santo brazo a los ojos de todas las naciones, y han visto los confines de la tierra la salvación de Dios», escribe el Segundo Isaías (52,10). Y el Tercero: «Entonces le salvó su brazo y su justicia le sostuvo» (Is 59,16b). Los dos libros proféticos tienden a unir la salvación (victoria) a la justicia. Lo mismo sucede en el salmo: «Yahvé ha dado a conocer su salvación (su victoria) / ha revelado su justicia a las naciones» (v. 2). Ambas, salvación y justicia, se han dado a conocer o se han revelado en las “maravillas” obradas por Yahvé: son los signos prodigiosos realizados en Egipto (Ex 15,16; Sal 77,16) y en Babilonia. Son actos liberadores que se unen a la cadena de los prodigios divinos. Para ello se ha servido Yahvé de «su diestra, de su santo brazo» (v. 1b). El poeta tiene sus razones para hablar de la vic-

toria de Yahvé, no del pueblo. En primer lugar, Yahvé fue considerado inoperante e inexistente con motivo de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo: «Yahvé no lo ve», acabamos de leer en el Sal 94,7. La salida de Babilonia (como antes lo fue la salida de Egipto) es una muestra del poder de Yahvé, de su eficacia y de su existencia. En segundo lugar, mediante la muestra de su justicia, Yahvé reivindica su autoridad sobre el mundo y sobre la historia. Si Yahvé es señor del mundo y de la historia es porque, previamente, ha manifestado su justicia. En tercer lugar, “las maravillas” (muestras milagrosas) son acciones teofánicas, manifestaciones de la diestra divina, del poder de su brazo. Finalmente, la suerte de Yahvé está vinculada a la suerte del pueblo: si Dios fracasa, el pueblo fracasa; también vale la inversa. Yahvé ha actuado a la vista de todos; todos pueden ver las “maravillas” de Dios, y reconocer al “dios destronado” por Marduk como el único Dios.

Yahvé tiene sus razones para obrar así. Ante todo, el recuerdo. El recuerdo es memorial, en el que se entrelazan el poder salvador divino con la aceptación gozosa de la profesión de fe. Más en concreto, Dios recuerda su amor leal a la alianza y la palabra fiel dada a Israel. Son dos virtudes de la alianza que vincula a Dios con su pueblo. Éste puede ser infiel, y lo es; Dios es fiel. El pueblo no mantuvo la lealtad con el soberano; Dios es leal con el vasallo.

Todo esto, que lo entiende el pueblo de la alianza, es desconocido por el resto de los pueblos y de las naciones. Éstos habrán visto signos prodigiosos, “maravillas”; pero para que descubran su sentido necesitan ver. Ven la salvación de Dios (la liberación del pueblo); lo que está detrás de este “fenómeno” se les escapa. Catequéticamente han de ir de la salvación a la justicia; de la justicia al amor de Dios y a su lealtad; el amor y la lealtad divina les conducirán al Dios, cuyo brazo poderoso le ha dado; finalmente, desde este hito las naciones pueden contemplar las “maravillas” de Dios y desentrañar su significado. «A través de Israel todas las naciones pueden ser testigos oculares de la acción histórica de Dios. Israel sirve en medio de las naciones como escenario vivo de Dios, como personaje de un drama ideado y realizado por Dios» (Alonso-Carniti, II, 1247).

2.2. *Un grandioso coro de voces y de instrumentos* (vv. 4.8). Proclamada la fe de Israel, el director da entrada a un coro de instrumentos y de voces. Ha caído el velo que impedía ver a las naciones (Is 40,5;

43,10-11; 45,19; 53,1; 56,1). Ya pueden ver y dar rienda suelta a la palabra para festejar la salvación (la victoria) de nuestro Dios. Los habitantes de los confines cantan, con distintas modulaciones (v. 4), la victoria y la fuerza que tiene sólo Yahvé (Is 45,23-24); lo hacen en sintonía con los cánticos del templo de Sión. Los sonidos de los instrumentos del templo (la cítara y los instrumentos, la trompeta y el cuerno) se convierten en alabanza (vv. 5-6).

La voz de la naturaleza se incorpora a la música. El mar y los continentes (el mundo) lanzan un sonido profundo, prolongado, estremecedor, semejante al del trueno. El bramido del mar no es amenazador, como en otras ocasiones, sino un bajo sonoro que da profundidad a la música coral. Los clásicos enemigos mitológicos (el mar y la tierra) se hermanan en la canción coral. Los ríos, que son “los brazos del mar”, humanizan sus ruidos: aplauden, con un rítmico batir de palmas –acompañamiento propio de una danza gozosa (Sal 47,2)– o con pequeños y múltiples golpes fundidos en el fragor de las aguas. Las criaturas más estables y sólidas, que son las montañas, aclaman, como si bailaran de alegría ante el Señor (Sal 29,6). Voces e instrumentos se unen en este coro polifónico para exaltar a Dios juez.

2.3. *Proclamación de la justicia escatológica* (v. 9). Yahvé ha revelado su justicia a las naciones, anotó el poeta en la primera motivación (v. 2). Es la justicia mostrada en Babilonia, cuando el santo brazo (v. 1) derribó el poder opresor. Es la justicia que aún espera el hombre, mientras existan opresores y oprimidos: espera que Dios gobierne-juzgue con rectitud a los pueblos (Sal 7,9; 94,2). Cuando esto suceda se abrirá un horizonte nuevo, plenamente mesiánico, en el que la violencia será abolida de los anales de la historia, la opresión de los conquistadores será aniquilada y el orden cósmico restaurado. Éste es el proyecto de Dios sobre la historia, sobre las naciones. Este verso final del salmo nos resulta conocido (Sal 96,13), con la pequeña variante de que en vez de un juicio con lealtad (Sal 93) será un juicio con rectitud o equidad (Sal 98). Remito al comentario de Sal 96,13.

\* \* \*

«El reinado de Yahvé afecta por igual la esfera natural y la humana. Ningún poder divino, natural o humano queda fuera de su órbita. El poema culmina en una síntesis, que pone este gobierno de Yahvé



en dimensiones de esperanza ardiente y cierta, y que cifra sus caracteres esenciales en la rectitud y la equidad» (A. González Núñez, 446). Este salmo es adecuado para alentar la esperanza y sostener la tensa espera de la venida del Señor.

### III. ORACIÓN

«Oh Dios, que revelaste tu justicia a todas las naciones, infunde en nuestros corazones tu salvación; tú, que viniste en otro tiempo a ser juzgado en lugar de los perdidos, cuando vuelvas, concédenos tu misericordia tú que por nosotros fuiste juzgado. Te lo pedimos a ti, que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo y eres Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,356).

## SALMO 99 (98)

### DIOS, REY JUSTO Y SANTO

<sup>1</sup> Reina Yahvé, tiemblan los pueblos;  
entronizado sobre querubines, vacila la tierra.

<sup>2</sup> Grande es Yahvé en Sión,  
excelso sobre todos los pueblos.

<sup>3</sup> Alaben tu nombre grande y terrible:

*Él es santo.*

<sup>4</sup> Poderoso \* rey que ama la justicia,  
tú has establecido la base del derecho,  
juicio y justicia ejerces en Jacob.

<sup>5</sup> Exaltad a Yahvé, nuestro Dios,  
postraos ante el estrado de sus pies:

*Él es santo.*

<sup>6</sup> Moisés y Aarón entre sus sacerdotes,  
Samuel entre los que invocaban su nombre,  
invocaban a Yahvé y él les respondía.

<sup>7</sup> Les habló desde la columna de nube  
y ellos guardaban sus dictámenes,  
la ley que él les entregó.

<sup>8</sup> Yahvé, Dios nuestro, tú les respondías,  
eras para ellos un Dios de perdón,  
aunque vengabas sus delitos \*.

<sup>9</sup> Exaltad a Yahvé, nuestro Dios,  
postraos en su monte santo:

*Santo es Yahvé, nuestro Dios.*

V. 4 «poderoso» conj.; «el poderío [del rey]» hebr.

V. 8 Algunos corrigen la vocalización y entienden «liberándolos de sus delitos»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Es éste el último salmo de la serie dedicada a la realeza divina. La afirmación “Yahvé reina” no nos permite, ni en éste ni en otros casos, hablar de una fiesta de la realeza de Dios, celebrada al comenzar el año, en la que Yahvé sería entronizado como rey. La fórmula “reina Yahvé” es una invitación al homenaje, no un clamor de proclamación, y todo el salmo se orienta hacia una “postración” ante Yahvé (v. 9). Por lo demás, la Biblia nada nos dice de esa hipotética fiesta de la realeza en Israel. La mención del pecado y del perdón (v. 8), así como la presencia de los sacerdotes y del arca –que sería asperjada con la sangre de la víctima del sacrificio expiatorio (Lv 16)–, junto con la santidad divina que se repite por tres veces (vv. 4.5.9; cf. Lv 11,44-45), induce a Weiser a situar el presente salmo en una liturgia de renovación de la alianza. Tampoco sabemos nada de una liturgia de esa índole. El Sal 99 ha de relacionarse, ciertamente, con el culto del templo jerosolimitano; acaso pertenezca a su repertorio litúrgico, pero no es posible determinar en qué ceremonia precisa o en qué solemnidad se usaba.

Otros salmos de la serie (96-98) dependían del Segundo y/o del Tercer Isaías; el Sal 99 tiene sus afinidades con el Primer Isaías. Yahvé «está sentado (entronizado)» (v. 1b; Is 6,1); le asisten querubines (v. 1b) o serafines (Is 6,2); el trono que ve Isaías es “elevado” (Is 6,1); suena el trisagio (vv. 3.5.9; Is 6,3); su presencia provoca un temblor de la tierra (v. 1b) o del templo (Is 6,4); se oye una voz y se dialoga: Dios habla desde la columna de nube (v. 7), es invocado y responde (v. 6c); Isaías dialoga (6,5-10). Si el autor no se inspira en Is 6, habrá que pensar en alguna fuente litúrgica común en la que se inspire el profeta y el poeta. Estos datos inducen a datar el salmo en tiempos anteriores al destierro, acaso a lo largo del siglo VII a.C., a diferencia de los Sal 96-98 que fueron compuestos después del destierro.

Comparte con otros salmos de la realeza divina el universalismo: tiemblan los pueblos, vacila la tierra (v. 1); Yahvé es excelso sobre todos los pueblos (v. 2), que han de alabar el nombre de Yahvé, grande y terrible (v. 3). Como sucede en el Sal 96, también en el Sal 99 el círculo mayor del universalismo se restringe en otro menor ocupado por Jacob, es decir, por el pueblo de Israel, donde Yahvé ejerce el derecho y la justicia (v. 4). Una segunda concentración centra la atención en Sión (v. 2), en el “monte santo” de Jerusalén (v. 9). Surgen en esta área restringida tres grandes personajes de la historia santa: Moisés

(la ley), Aarón (el sacerdocio) y Samuel (la profecía). Ocupan el corazón del salmo: están envueltos por la nube desde donde Dios les habla y ellos hablan con Dios según el modelo “invocación-respuesta” (vv. 6-7). El centro del salmo, el círculo más estrecho y restringido, le corresponde a Yahvé: sobre el escabel de sus pies (v. 5) se eleva el trono divino (v. 1), en el que se sienta el monarca, excelso y terrible por su santidad. Sin embargo, no está aislado en su templo y en su cielo: es “nuestro Dios” (v. 8). El poeta presenta la cercanía de Dios a su pueblo y a todos los pueblos como un movimiento oscilatorio entre el descenso y el ascenso. Por ejemplo, Dios es “excelso” (v. 2) y el hombre lo exalta (vv. 5.9); Dios es terrible (v. 3) y los pueblos tiemblan (v. 1); los fieles lo invocan (v. 6) y Dios responde (vv. 6.8); Dios habla (v. 7) y el hombre obedece («guarda sus dictámenes», v. 7); Dios es exaltado (vv. 5.9) y el hombre se postra (vv. 5.9). Esta cercanía que se aprecia en la superficie nos conduce a otra más profunda, a una cercanía de alianza. Si la alianza es quebrantada por el pueblo y éste se abisma en el pecado, que son las antípodas de la santidad divina, nuestro Dios es un “Dios de perdón” (v. 8).

La estructura del salmo parece reposar sobre el trisagio (vv. 3.5.9), dando como resultado tres estrofas (Dahood, II, 368). El tema de la primera (vv. 1-3) es la iniciativa de Dios que brinda su alianza al hombre. El hombre responde a las exigencias divinas, a las exigencias de la alianza, observando el derecho, la rectitud y la justicia (vv. 4-5). Porque la alianza no es un frío protocolo diplomático, sino una relación entre Dios y el hombre, es necesario el diálogo y, si fuera el caso, el perdón por parte de Dios (vv. 6-9). Es más convincente, a mi entender, la estructura que detecta Ravasi (II, 1040-1041): los vv. 5 y 9 son un estribillo casi literal que cierra estrofas. La primera parte del salmo comprendería los vv. 1-5, que desarrolla el enunciado inicial: “reina Yahvé”. La segunda parte (vv. 6-9) es un diálogo entre el Dios de la alianza e Israel o los representantes de Israel. Es la estructura que sigo en mi comentario.

## II. COMENTARIO: «Santo es Yahvé, nuestro Dios»

El Dios trascendente, tres veces santo, se aviene a ser un “Dios-con-nosotros”, es nuestro Dios. La santidad divina no es óbice ante el hombre pecador, pues es un “Dios de perdón” (v. 8b). Su santidad, sin

embargo, es de tal índole que tiemblan los pueblos (v. 1) y venga los delitos de su pueblo (v. 8c). Exaltar a Dios y postrarse (vv. 5 y 9) es una traducción en gestos de la trascendencia divina y de su cercanía al hombre. Creo que este final del salmo puede servirnos para encabezar el comentario.

2.1. «*Reina Yahvé*» (v. 1). Esta afirmación, que ya es un clamor de homenaje, pone en movimiento el salmo. Si lo leemos desde la óptica de la alianza, es imprescindible presentar a Yahvé como interlocutor principal; si él no toma la iniciativa, el pueblo no puede invocarle como “nuestro Dios”. Yahvé, el rey, está sedente en su trono, como en la vocación de Isaías (Is 6,1). Como tal es invocado por el salmista: «oh, tú, entronizado...» (v. 1b). El trono, como el arca de Jerusalén, está tutelado por querubines (genios alados con cuerpo de animal y rostro humano, según la imaginería asirio-babilónica, que son los guardianes de los templos y de los palacios). Las proporciones enormes de los querubines (unos cuatro metros y medio de altura) son un indicio de la estatura del Yahvé rey, muy por encima de cualquier proporción humana: no pueden contenerlo los cielos ni los cielos de los cielos, ¡cuánto menos el templo! (2 R 8,27). Yahvé, por tanto, es “grande” por encima de cualquier grandeza (v. 2a); su grandeza es incomparable y absoluta (Sal 47,3; 77,14; 86,10; etc.). Se eleva o está encumbrado por encima de todos los pueblos (v. 2b). Grande es Yahvé, y grande también su nombre (v. 3a). La estatura, la grandeza y el encumbramiento nos elevan de esta tierra hacia arriba, en un vuelo vertiginoso del que quisiera contemplar el rostro de Dios y nunca se llega a su altura.

Por decirlo con una sola palabra, Yahvé es el “santo” (v. 3b) o el “santísimo”: tres veces santo; separado de los hombres en su trascendencia infinita. Es la Alteridad total, es el totalmente Otro: «Yo soy Dios, no hombre; el Santo en medio de ti» (Os 11,6). Pese a ello, Isaías lo llama con reiteración “el santo de Israel”. Es decir, existe una estrecha relación entre el trascendente y el inmanente. Si no se diera este extraño consorcio, se acentuaría la distancia, de tal modo que la comunión con Dios, la experiencia de Dios, sería puro sueño, o bien la actitud religiosa degeneraría en magia. Por eso, la alteridad divina, su trascendencia, es mitigada por el mismo salmo. Es “grande” y habita en Sión; es excelso, pero se relaciona con los pueblos (v. 2b); el hecho de que reine afecta a las naciones, que tiemblan ante Yahvé rey

(v. 1a); su postura sedente en el trono repercute en la tierra (v. 1b). La grandeza de Dios y su aspecto terrible se hermanan en la alabanza que entonan los pueblos y resuena en la tierra (v. 1). El Santo, el totalmente Otro, permite que los pueblos lo alaben.

El rey que ejerce la justicia en el pueblo de la alianza, en Jacob, es poderosísimo: «Oh rey poderosísimo...» (v. 4). Muestra su poder amando el derecho, es decir, dando a cada uno lo que le corresponde, conforme a una sentencia judicial, que por proceder del “Poderosísimo”, es una sentencia irrevocable. Si el derecho ha sido conculcado porque el interlocutor humano no se ha atendido a las estipulaciones de la alianza, el Rey poderoso lo restablecerá dando curso libre a las maldiciones de la alianza. Si, por el contrario, las cláusulas de la alianza han sido observadas, la sentencia del “Poderosísimo” consistirá en aplicar las bendiciones previstas en el contrato de alianza. El amante del derecho, y tutor del mismo, pone unas sólidas bases para que Israel (Jacob) responda al derecho divino, que es el propio de la alianza, con rectitud y justicia. El v. 4, tan jurídico, es profundamente teológico. El amor mostrado por el Dios poderosísimo halla acogida y respuesta en el amor con el que responde Jacob (Israel). La respuesta acogedora es posible porque Dios mismo “ha creado” el derecho y la justicia en Israel.

Antes de presentar al interlocutor humano de la alianza; antes de ver cómo acoge el amor del Dios poderoso, el poeta invita directamente a Jacob (a la totalidad del pueblo de la alianza) a ensalzar a Aquél que es excelso, a postrarse ante el rey soberano (concretamente ante el estrado sobre el que se eleva el trono divino), a reconocer, en definitiva, la santidad del que está por encima de todo. Indirectamente la invitación se extiende a todos los pueblos (v. 1), puesto que el estrado del trono divino es la tierra (Is 66,2). La universalidad es propia de los salmos del reino-reinado de Dios, como hemos visto (cf. también Is 6,1; 60,3; 66,2; Ez 43,7). Las manifestaciones de gozo y la postración también son frecuentes en esta serie de salmos. La santidad proclamada tres veces es exclusiva del Sal 99. Con la segunda proclamación de la santidad divina se cierra la primera parte del salmo, para dar paso al pueblo de la alianza, a sus instituciones e historia.

2.2. *El Dios de la alianza e Israel* (vv. 6-9). El rey grande, excelso, santo y poderoso aparece rodeado no de un cortejo de dioses inferior-

res, sino de tres personajes históricos, intercesores clásicos y mediadores de la alianza: Moisés (mediador de la ley), Aarón (el sacerdote) y Samuel (el profeta y fiel custodio del arca en el santuario de Siló). Son figuras ejemplares del diálogo con Dios y de la observancia de las cláusulas de la alianza. La presencia de estas tres figuras señeras del pasado obliga al Israel actual a confrontar su conducta con el don y con las exigencias de la alianza.

Puede parecernos un cortejo caprichoso e incomprensible, pero no estamos autorizados a borrar de la lista a ninguno de estos personajes. Moisés y Aarón son llamados sacerdotes (v. 6a). Samuel está colocado entre aquellos que “invocaban” el nombre del Señor (v. 6b), una función propiamente sacerdotal. Los tres están unificados en el común denominador del sacerdocio, y, con mayor precisión, en la intercesión sacerdotal. Valga esta cita que se refiere a Moisés y a Aarón: «Moisés y Aarón se echaron rostro en tierra ante toda la comunidad israelita» (Nm 14,5). Es posible dar otra explicación a esta trilogía sacerdotal en el contexto del presente salmo: son sacerdotes en su condición de ser personajes “santos” o consagrados: son santos como Yahvé es tres veces santo. Son santos mediadores de la alianza.

Su función sacerdotal se define mediante dos verbos “invocar-responder” (v. 6c), que son los verbos clásicos del oráculo sacerdotal. Este oráculo ha de relacionarse con la alianza. En efecto, invocan a Yahvé, que les «habló desde la columna de nube» (v. 7a), con una alusión al éxodo y al Sinaí, y también a la tienda del encuentro (Ex 33,9). La insinuación del Sinaí se ratifica porque lo que les dio Dios desde la columna de fuego fue un conjunto de “dictámenes” y “la ley”, que ellos (todo el pueblo) deben observar. Es, obviamente, la ley sinaítica (v. 7). ¿Cómo ha de comportarse el pueblo? La respuesta ha de ser buscada en los tres personajes históricos.

La alianza es, ante todo, un don de amor. La iniciativa le corresponde al soberano, al Rey poderosísimo. Acogido el don, se establece una relación dialogal entre los dos interlocutores: el divino y el humano. Los tres personajes históricos son presentados en diálogo con Dios: «Yahvé, Dios nuestro, tú les respondías», anota el poeta (v. 8a). El poeta conserva el nombre del Dios de la alianza (Yahvé), pero lo despoja de todos los adjetivos de grandeza para convertirlo en un Dios familiar, es “*nuestro* Dios”. Entre Dios y el pueblo, representado en los tres personajes históricos, existe una relación personal de invo-

cación-respuesta, un diálogo de amor. Cuando el pueblo de la alianza rompió el diálogo con Dios, cuando pecó quebrantando las cláusulas de la alianza, Yahvé fue para ellos un Dios de perdón: «perdona culpas, delitos y pecados» (Ex 34,7), aunque no dejó de «vengar sus delitos» (v. 8bc). Es fácil documentar bíblicamente los delitos de Moisés y de Aarón y el castigo correspondiente (cf. Ex 32,1-6; Nm 12,1-15; 14,25-35; 20,12-24; 27,13-14; Dt 3,23-26); es difícil, por el contrario, señalar los pecados de Samuel, que en la tradición bíblica pasa por ser el creyente perfecto (cf. Sir 46,13-20). Creo que el poeta va más allá de la singularidad histórica de los personajes, dándoles una personalidad corporativa. El pueblo de la alianza pecó ciertamente. En este caso Dios actuó como vengador, como justiciero (Sal 94,1). El Dios de la alianza perdona y castiga, según el patrón propio de la alianza: las bendiciones y las maldiciones. Dios perdona los delitos y pecados, decía, «aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y biznietos» (Ex 34,7). Porque Yahvé es un amante del derecho, lo restablece en el seno del pueblo pecador (cf. v.4). Es un Dios santísimo, que propicia el diálogo amoroso con su pueblo. Si esto ya no es posible por culpa del pueblo, pretende restablecerlo perdonando y también siendo justiciero.

Finaliza el salmo con el verso-estribillo que ya conocemos por el v. 5, con dos pequeñas variantes: el estrado de sus pies es “el monte santo” (v. 9) y el Dios santo, Yahvé, es “nuestro Dios”, como en el v. 8. Un Dios justo, santo y fiel, que pide justicia, santidad y fidelidad a su pueblo. «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 10,2).

\* \* \*

El último salmo de la realeza divina se centra en el pueblo de Dios, el pueblo de la alianza. La comunidad de la alianza dirige su mirada a los mediadores de la alianza, que se convierten en modelos de conducta para todo el pueblo. Ellos, como el pueblo, saben que Yahvé ama el derecho (v. 4); él lo creó en Jacob para que el pueblo de la alianza pudiera responder a las exigencias del pacto con rectitud y justicia. La santidad de Yahvé se muestra en el derecho que ama y restablece, con validez para su pueblo y para todas las naciones (v. 1). De la santidad de Dios proceden el juicio y la cólera. El pueblo de Dios,



débil y pecador, necesita la intercesión, porque necesita el perdón para poder vivir ante el Dios santo y exaltar al excelso. Con el poeta contemplamos a los mediadores de la alianza, santos y pecadores como nosotros, y acogemos la palabra que nos dirige nuestro Dios: «Sed santos, como yo soy santo».

### **III. ORACIÓN**

«Señor, sentado en tu excelso trono, te suplicamos que, iluminados por la columna de luz, conservemos con tu ayuda nuestra condición sacerdotal. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 358-359).

## SALMO 100 (99)

### EXHORTACIÓN A LA ALABANZA

<sup>1</sup> *Salmo. Para la acción de gracias.*

¡Aclama a Yahvé, tierra entera,

<sup>2</sup> servid a Yahvé con alegría,

llegaos a él con júbilo!

<sup>3</sup> Sabed que Yahvé es Dios,

él nos ha hecho y suyos somos,

su pueblo y el rebaño de sus pastos.

<sup>4</sup> Entrad por sus puertas dando gracias,

por sus atrios cantando alabanzas;

dadle gracias, bendecid su nombre.

<sup>5</sup> Pues bueno es Yahvé y eterno su amor,

su lealtad perdura de edad en edad.

V. 3 «él nos ha hecho y suyos somos», o bien: «que es nuestro creador poderoso, / nosotros somos su pueblo...»

#### I. VISIÓN DE CONJUNTO

Los siete imperativos de este breve poema y las motivaciones para alabar a Yahvé no dejan lugar a la duda: este salmo es un himno con el que se cierra doxológicamente la serie de salmos dedicados a la realeza divina. El Sal 100 celebra implícitamente el reino-reinado de Dios: en el Antiguo Oriente el rey es pastor, y el pueblo es su rebaño (v. 3c). Algunos contactos verbales remiten a los salmos de la realeza de Yahvé; por ejemplo, la aclamación (Sal 98,4; 95,1-2), la alegría (Sal

97,11), los vítores (júbilo en la NBJ, Sal 95,1; 96,12; 98,4.8), la entrada (Sal 95,6; 96,8), la entrada en los atrios (Sal 96,8), bendecir el nombre (Sal 96,2), etc. Si no pertenece a la serie de los salmos de la realeza, es su digno broche.

El título nos informa que es un salmo «para la acción de gracias». ¿Para el sacrificio que lleva este nombre (cf. Lv 7,12-15; 22,29-30)? Tal vez sea más convincente, habida cuenta del lenguaje del salmo, que se refiera a la acción de gracias específica que es la profesión de la fe, la confesión. El sustantivo hebreo que traducimos por “acción de gracias” también tiene la acepción de “confesión”, como reconocimiento público de quién es Dios y de lo que ha hecho por nosotros. El imperativo “sabad” (v. 3) está en el centro de los siete imperativos. El verbo hebreo que solemos traducir por “conocer” o “saber” tiene también la acepción de “reconocer”, “confesar”.

Como sucede con el Sal 99, el horizonte del Sal 100 se estrecha de forma progresiva. El poeta nos lleva de toda la tierra (v. 1b-2) al pueblo de Dios (v. 3); del pueblo, al templo (v. 4); ya en el templo, su mirada se centra en Yahvé (v. 5). En el templo tiene lugar el reconocimiento o la profesión de fe (v. 3). Podemos partir de este epicentro (del Dios confesado que habita en el templo) y alargar el horizonte a todas las naciones a las que se les anuncia quién es Dios, o bien, como escribe A. González Núñez, «Si la invitación se refería a todas las naciones, es que Israel solo no sería suficiente para dar gracias cumplidas por lo que Dios hizo por él» (p. 450).

La arquitectura del salmo es semejante a la del Sal 97; afín al Sal 100 por el tema. Los dos salmos son invitatorios. La primera alabanza del Sal 100 va precedida de cuatro imperativos (vv. 1-3a); la segunda, de tres (v. 4).

## II. COMENTARIO: **Yahvé es bueno**

Es la misma confesión de Sal 16,2. Del único Bueno procede toda la bondad, todos los dones. Ha hecho de Israel “su pueblo” por pura bondad, por amor (Dt 7,7-8). Su cercanía a Israel y a todos los pueblos genera gozo y alabanza.

*2.1. Primera alabanza* (vv. 1-3). El primer imperativo es sonoro, un griterío de regocijo que no necesita ninguna palabra para expresarse.

Equivale al “¡hurra!” con el que el pueblo aclama al vencedor. San Agustín lo comenta así: «El que se regocija no pronuncia palabras, sino que lanza un cierto sonido de alegría sin palabras. El regocijo es una voz del alma engolfada en la alegría... ¿Cuándo nos regocijamos? Cuando alabamos lo que no puede declararse con palabras» (*Enarraciones*, III, 588-599). Toda la tierra ha de aclamar al Indecible.

La invitación a “servir con alegría” (v. 2a), aunque no pierde las resonancias de los tratados de vasallaje (el vasallo sirve al soberano), no va dirigida al esclavo, cuya situación es triste y dura, como dura fue la esclavitud en Egipto, sino a aquél o a aquellos que sirven a Yahvé, sea como servicio litúrgico sea como interlocutor de la alianza. «Toda esclavitud está llena de amargura –comenta nuevamente san Agustín–... No temáis la servidumbre del Señor... Ser esclavos en esta gran casa es, hermanos, una gran felicidad... Junto al Señor es libre la esclavitud. En donde no se sirve la necesidad, sino la caridad, es libre la esclavitud... Eres siervo del Señor; eres liberto del Señor; no pretendas ser manumiso apartándote de la casa de tu manumisor» (*Enarraciones*, 594-595).

El tercer imperativo nos lleva ante el rostro de Dios, a su presencia, lo cual ha de generar necesariamente el grito, la exultación, el júbilo. Es un sustantivo tan sonoro como el primer imperativo. Ante el Señor se procede a la proclamación o a la confesión: “sabad”. Es raro el uso imperativo del verbo (Sal 4,4; 46,11), lo cual sirve para resaltar la importancia de lo que viene a continuación, que es el contenido de la fe proclamada o confesada.

El primer artículo de la fe que ha de confesar el pueblo de Dios versa sobre la exclusividad de Yahvé: sólo él es Dios, no otro. El segundo sobre la creación: «es nuestro creador poderoso» (v. 3b): nos ha hecho biológicamente, por la fecundidad dada a los patriarcas (Gn 12,2). Nos ha hecho políticamente, convirtiendo a los esclavos en libres. El resultado es el tercer artículo: «Nosotros somos su pueblo y el rebaño de sus pastos» (v. 3c); es decir, nos ha hecho políticamente: «seréis mi pueblo, seré vuestro Dios». El pueblo de Israel es su heredad privilegiada (Dt 32,6.26-30.34-36). Israel es el pueblo de la elección, el rebaño de los pastos de Dios, guiado por Dios (Sal 74,1; 79,13; 80,2; etc.). La bondad, el amor de Dios, tiene el protagonismo en este conjunto de artículos de la fe. El pueblo de Dios lo sabe, lo reconoce, lo proclama y alaba a Yahvé.

2.2. *Segunda alabanza* (vv. 4-5). Tres nuevos imperativos introducen la segunda alabanza. Se invita al Israel confesante a que entre en el templo (primer imperativo) para proclamar su fe ante el rostro divino (v. 2b) y cantar su alabanza. Dar gracias a Yahvé o proclamar la fe es la gran finalidad de la entrada en el templo (v. 4a) y también la invitación (segundo imperativo) que recibe el creyente una vez que está en el templo (v. 4c). La acción de gracias o la confesión es el contenido de la alabanza. La bendición “declarativa” (tercer imperativo) en honor de Yahvé es una auténtica “eucaristía”, cuyo contenido son los artículos del credo.

Proclamar la bondad de Dios es el primer artículo del credo. Oseas denuncia la apostasía de Israel como un seguimiento del enemigo: «Israel ha repudiado al Bueno / y ha seguido al Enemigo» (Os 8,3). Se entiende que el enemigo es Baal y que el Bueno es Yahvé, que, por oposición al Enemigo, es el Amigo. Confesar que Dios es el Bueno implica el rechazo de los ídolos y la afirmación del único Bueno o amigo. «No es ocioso recordar que la amistad confesada es una característica peculiar de los contratos de alianza. Es decir, es una amistad ofrecida por el soberano, de quien recibe la amistad toda consistencia» (A. Aparicio, *Tú eres mi Bien*, 276). La confesión del salmista implica la aceptación del amor-amistad del que proclama como Señor: «Bueno es Yahvé» (v. 5a).

El amor se relaciona estrechamente con la bondad. Aunque el campo semántico del amor es muy amplio, entra de lleno en los tratados de alianza. El Deuteronomio lo eleva a rango de mandamiento principal (Dt 6,4-5). Aunque se legisle sobre el amor, Yahvé no es un legislador frío, sino un Dios amante que busca ayudar a su pueblo, pero espera que éste se muestre fiel y adicto. Esto debe traducirse en toda la vida, y deben saberlo los demás pueblos. Yahvé no retira el amor a su pueblo, ni siquiera cuando éste es infiel, porque el amor de Yahvé es eterno (v. 5a). Es el segundo artículo de la fe confesado por Israel.

El tercero completa los dos anteriores: «su lealtad perdura de edad en edad» (v. 5b). Aquí, como en otros muchos textos bíblicos, la “lealtad” se relaciona con el “amor”. El sustantivo hebreo que traducimos por “lealtad” alude a la estabilidad, al tesón divino con relación a la alianza (cf. Sal 33,4-5; 36,6; 40,11-12; 88,12; etc.). Dios ha dado su palabra y la mantiene generación tras generación.

Si los pueblos saben que Dios es único, que es el creador poderoso, que elige a su pueblo por amor, que es bueno y de amor eterno, que su lealtad permanece de una a otra edad, aclamarán a Yahvé y lo servirán con alegría.

\* \* \*

No podemos comprendernos sino como creación de Dios y pueblo de Dios. En la base de nuestra existencia está la bondad o la belleza divina, que se traduce en una cercanía amorosa a su pueblo y a cada uno de nosotros. Quisiéramos saber responder con nuestro amor al amor divino, y ser leales. Si esto no se diera, como sucede, es consoladora la convicción que leemos en el libro de las Lamentaciones: «Que el amor de Dios no se ha acabado, / que no se ha agotado su ternura; / mañana a mañana se renuevan: / ¡grande es tu fidelidad! / 'Mi porción es Yahvé, me digo, / por eso en él esperaré'» (Lm 3,22-24). Con esta convicción pegada al alma, nuestra existencia será una constante acción de gracias, una ininterrumpida proclamación de nuestra fe, porque Yahvé es bueno.

### III. ORACIÓN

«Dios eterno, te aclamamos con alegría y regocijo, y te pedimos que abramos las puertas de nuestro corazón a la alegría y tendamos siempre hacia la misericordia y hacia la verdad. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142, 360).



## **SALMO 101 (100)**

### **ESPEJO DE PRÍNCIPES**

---

<sup>1</sup> *De David. Salmo.*

**Cantaré al amor y a la justicia,  
para ti tañeré, Yahvé;**

<sup>2</sup> **iré por el camino perfecto \*:  
¿cuándo vendrás a mí?  
Procederé con corazón perfecto,  
dentro de mi casa;**

<sup>3</sup> **no pondré ante mis ojos  
cosa villana \*.  
Detesto la conducta criminal \*,  
no se me pegará;**

<sup>4</sup> **lejos de mí un corazón perverso,  
no conozco la maldad \*.**

<sup>5</sup> **Al que difama a su prójimo en secreto,  
a ése lo aniquilaré;  
ojo altanero y corazón hinchado  
no los soportaré.**

<sup>6</sup> **Me fijo en los fieles de la tierra  
para que vivan conmigo;  
quien va por el recto camino  
será mi servidor.**

<sup>7</sup> **No morará en mi casa  
quien cometa engaños;  
el mentiroso no persiste  
delante de mis ojos.**



**<sup>8</sup> Cada mañana voy a aniquilar  
a todos los malvados del país,  
a extirpar de la ciudad de Yahvé  
a todos los malhechores.**

V. 2 Otros: «seré el cantor de tu perfecto proceder» (el de Yahvé).

V. 3 (a) Lit.: «asuntos de Belial», o sea «nada abominable»

(b) Otros: «odiaré al fabricante de ídolos» (paralelo con v. 3a).

V. 4 Otros: «no protegeré al malvado»

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

El cántico con acompañamiento musical, dedicado al amor leal de Dios y al ejercicio de su justicia (v. 1), se transforma inmediatamente en un enunciado de buenas intenciones o de propósitos, formulados por alguien que está investido de autoridad. El lector detecta sin dificultad cierto lenguaje sapiencial, atestiguado sobre todo en el libro de los Proverbios (cf. v. 3b y Pr 11,20; v. 5a y Pr 17,20; 30,10; v. 5b y Pr 21,4; v. 7 y Pr 25,5). Basándose en este indicio, hay quien dice que el autor del salmo es «un sabio, que canta la justicia ideal. Para hacerse comprender o para hacer su canto plástico, presenta la justicia misma en el trance mismo de su ejecución» (A. González Núñez, 453). La relación que puede tener el hipotético sabio con alguien constituido en autoridad, guardián y administrador de la justicia, sería semejante a la que tiene un maestro con su discípulo. Se podría pensar en un maestro que enseña al joven heredero del trono cuáles son sus deberes: qué es lo que ha de hacer y lo que ha de evitar. No sólo le enseña las futuras obligaciones, sino que le obliga a aprenderlas de memoria. El monarca, en efecto, ha de mirarse en este código de conducta y, lo que es más importante, ha de ser un reflejo de la justicia y del amor de Dios (v. 1). La autoría del poema es algo secundario. Lo importante es que el “yo” del salmo tiene la misión de ejercer la justicia y de ser justo él mismo; es decir, ha de cumplir íntegramente la ley y ha de escuchar la voz de su conciencia.

Si el poema es un “espejo de príncipes” o un “discurso de la corona”; si es un juramento de un monarca “teocrático” o una lamentación del rey y por el rey (en este caso habría que traducir los verbos de los vv. 2c al 8 por tiempos del futuro), creo que no es tan impor-

tante para la comprensión del poema. Para nuestra finalidad, acaso sea suficiente decir que el salmo es un poema monárquico con trasfondo litúrgico (se supone que existe una asamblea que escucha), destinado para alguna ceremonia real. Ignoramos en qué ceremonia concreta ha de ubicarse el salmo. Supongamos que se compuso con motivo de la subida al trono. En este caso, el poema obedece a lo que prescribe Dt 17,18-19: «Cuando suba al trono real, deberá escribir para su uso una copia de esta Ley, tomándola del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo; la leerá todos los días de su vida para aprender a tener a Yahvé su Dios, observando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos para ponerlos en práctica».

Lo que ya no es suposición o ficción es que el poema se canta con acompañamiento de instrumentos de cuerda, como un himno que festeja el amor y la justicia de Yahvé (v. 1). El amor leal de Yahvé remite, dentro del Salterio, a la fidelidad amorosa de Yahvé con relación a David (cf. Sal 89,2). La justicia divina, por su parte, se refiere al gobierno cósmico de Dios, con una dimensión visible en el monarca terreno que gobierna y ejerce la justicia conforme a las cláusulas del derecho teocrático. Así es el rey de Israel. De este modo, el amor y la justicia dejan de ser grandes afirmaciones abstractas y adquieren concreción en el rey de Israel. La vida del rey, que ajusta su gobierno a las exigencias de la ley de la alianza, es, en definitiva, un canto al amor y a la justicia divina.

El poema, una vez formulado el propósito de celebrar el amor y la justicia divina, va alternando lo positivo y lo negativo: hacer y no hacer: «procederé» (v. 2b) / «no pondré mis ojos» (3a); «detesto» / «no se me pegará» (v. 3b); «lejos de mí» / «no conozco» (v. 4); «aniquilaré» / «no los soportaré» (v. 5); «pongo mis ojos» (escojo) y «será mi servidor» (v. 6) / «no morará» y «no persiste» (v. 7). Todo se resume en la alternancia de hacer el bien y de evitar el mal. Para el comentario es suficiente con distinguir la doxología inicial (v. 1) y la declaración programática (vv. 2-8).

## II. COMENTARIO: Cántico al amor y a la justicia

El amor y la justicia al comenzar el salmo parece que son cualidades divinas; en su desarrollo se tiene la impresión de que son virtudes por cuya adquisición ha de esforzarse el monarca, sin duda fijándose

en Dios como modelo de la conducta humana. Podemos completar el vocablo “amor” con otro término perteneciente al mismo campo semántico, que puede ser la “misericordia”, inspirándonos en Mi 6,8: el ideal del monarca es ser justo pero con misericordia. Ejercer la justicia, con desconocimiento absoluto de la piedad, sería algo sumamente injusto: «*summum ius summa iniuria*». Aun en el caso extremo de aniquilar a todos los malvados o de extirpar de la casa de Dios a todos los malhechores, se ejerce la justicia con los corrompidos y la misericordia con los justos. Algo así es el gobierno divino, según el libro de la Sabiduría: «Actuando así enseñaste a tu pueblo que el hombre justo debe ser humano» (Sb 12,29). Comento el salmo desde esta perspectiva.

2.1. *Doxología inicial* (v. 1). El supuesto autor del poema, David, recurre a sus dotes poéticas y musicales (cf. 1 S 16,14-23) para cantar el amor y la justicia. David dedica a Yahvé su música. El verdadero autor del poema se esconde en el anonimato. Lo que va a festejar nos resulta conocido: la fidelidad amorosa de Yahvé, tal como se muestra en su gobierno justo del universo, ateniéndose a la moral de la alianza. Son dos cualidades propias de Yahvé, semejantes a aquellas otras que figuran en el Sal 89,2: «Cantaré por siempre el amor de Yahvé, / anunciaré tu fidelidad de edad en edad». El libro de los Proverbios presenta unas virtudes parecidas a las del presente salmo como personificaciones pertenecientes a la corte del soberano: «Bondad y lealtad custodian al rey / su trono se afianza en la bondad» (20,28). Existe cierta semejanza entre las cualidades de Yahvé y las virtudes del monarca.

El amor leal de Dios se manifiesta en la bondad divina para con su pueblo y, sobre todo, con David y con su dinastía. David y sus descendientes fueron reyes “por la gracia de Dios” (cf. Sal 132); fueron sus elegidos. Como todo rey oriental, también los reyes elegidos por Yahvé han de ser políticamente honestos; han de ser justos en su gobierno, porque Yahvé es justo. La injusticia, o el olvido del derecho propio de la alianza, es una blasfemia y una apostasía. Dicho de otro modo, el rey humano, y mucho más el monarca israelita, ha de contemplar el arquetipo de toda realeza, que es Yahvé, lealmente amoroso y sumamente justo. El resto del salmo nos brinda una serie de consecuencias que se deducen de la doxología inicial.

2.2. *Declaración programática* (vv. 2-8). La serie de propósitos positivos y negativos tiene una gradación. Antes de exigir la justicia a los demás y de restaurarla cuando ha sido conculcada, el político ha de ser riguroso consigo mismo (Sal 78,72); ha de ser celoso para que también en su casa (palacio) resplandezca la justicia. Estas dos exigencias son algo previo para que pueda ser justo con los demás, con sus súbditos.

Cuando Salomón comenzó a gobernar, pidió «inteligencia para atender a la justicia» (1 R 3,11). Yahvé le concedió lo que pedía: «un corazón sabio e inteligente» (v. 12). La inteligencia o el “buen pensar” (como decía Pascal) es el principio de la moral. «Ser sabio o inteligente» encabeza la primera declaración, traducida por la NBJ de este modo: «iré por el camino perfecto». La acepción sapiencial del verbo se diluye en esa traducción. «Prestar atención» como «manera de obrar sabiamente y llena de discernimiento» (Kraus, II, 409.413), o «quiero obrar sabiamente» (Ravasi, III, 11) reflejan fielmente la acepción sapiencial del verbo hebreo. También es posible unir este verbo al v. 1 (con los LXX y la Vulgata) con el significado de “cantar”. En este caso, el camino se refiere a Dios: «Seré el cantor de tu perfecto proceder». La vida del monarca se convierte en letra de la canción. La doxología inicial terminaría con una súplica: «¿cuándo vendrás a mí?» (v. 2a). Es una petición lógica, porque el rey tiene el propósito de vivir conforme a la Ley, tal como lo proclama el resto del poema, y para ello necesita la asistencia divina.

Si la imagen del camino del v. 2 se refiere a la conducta del monarca, como es el parecer habitual entre los comentaristas, el rey formularía su propósito de observar una conducta perfecta. El símbolo espacial del camino tiene su paralelismo en el simbolismo somático del corazón, que también ha de ser perfecto: «Procederé con un corazón perfecto». La dimensión racional y la volitiva se unen en un mismo y único propósito: ser “perfecto” (íntegro, redondo o acabado) en el pensar y en el sentir, diríamos los occidentales. El pensamiento bíblico desconoce tal sutileza, ya que también el corazón tiene capacidades cognitivas. La referencia espacial atañe al camino y a la forma de comportarse y, simultáneamente, se extiende al ámbito en el que habita el rey e incluso a los sucesores dinásticos. La “casa”, en efecto, tiene la ambivalencia de “casa” (palacio) y “dinastía”. El rey actual y sus descendientes se comprometen a ser íntegros y mantener

limpio su entorno: “dentro de mi casa” (v. 2b) y “en la ciudad de Dios”, de la que extirparán a todos los malhechores (v. 8).

El rey proclama a continuación su firme propósito de no prestar atención («no pondré ante mis ojos») a “cosa villana” alguna (v. 3a). Lo traducido por “villana” significa etimológicamente “sin provecho”, como es la idolatría. La “cosa villana” o “palabra de Belial” forma paralelismo con la “conducta criminal” (v. 3b). El rey “odiará” la conducta criminal y jamás “se pegará” (se adherirá) a ella. Los dos verbos, “odiar” y “adherirse”, tiene connotaciones estrictamente religiosas: el AT aplica a los ídolos el verbo “odiar” y reserva para Dios el verbo “adherirse”. Lo mismo está atestiguado en el NT: «Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se adherirá a uno y despreciará a otro» (Lc 16,13; Mt 6,24). No es desatinado afirmar que en las expresiones “cosa villana” y “conducta criminal” se aluda a la idolatría. Belial en el judaísmo y en 1 Co 6,15 es el nombre personal de una fuerza demoníaca, y la locución “conducta criminal” acaso pueda traducirse por “fabricante de ídolos” (cf. Sal 40,5, cambiando tan sólo una consonante del texto hebreo). El monarca odiará a los ídolos y a sus fabricantes, tal como prescribe el mandamiento principal de la alianza. El camino perfecto que seguirá es totalmente opuesto al que aborrece. He aquí un rey cuya norma de conducta es la Ley.

El rey se ha definido con relación a Yahvé y a la ley de la alianza. ¿Quiénes serán sus colaboradores más cercanos? No aquellos que tienen un corazón “tortuoso” o “perverso”. De éstos afirma el libro de los Proverbios: «El Señor aborrece la mente tortuosa» (11,20); y también: «Corazón tortuoso no hará fortuna» (17,20). La gente de esta índole es la antítesis del rey, cuyo corazón es “perfecto” (v. 2b). El rey los mantiene alejados de sí; ni siquiera los recibe en su presencia. «No conocerá a los malvados» (tal vez sea preferible el significado concreto en vez del abstracto “la maldad”), es decir, no tendrá con ellos una relación ni afectiva ni efectiva; no serán sus colaboradores. Especialmente grave es la conducta del difamador, de aquel que quiere medrar en el palacio a base de intrigas y de calumnias. Correrá la misma suerte reservada a los altaneros y a los arrogantes: «sí, destruiré los ojos altaneros y los corazones arrogantes» (v. 5b). Los difamadores serán reducidos al silencio o serán aniquilados. El salmista adopta el mismo comportamiento de Dios: así como Dios no con-

siente en que el malvado sea su huésped (Sal 5,5), el monarca considera despreciable al réprobo (Sal 15,4). Lo “hará callar” para siempre. Los súbditos comprendidos en los grupos precedentes no pueden ser ministros del rey.

«Gobernante que hace caso de calumnias, / creará malvados a todos sus servidores», leemos en Pr 29,12. Se impone la selección de los colaboradores del rey, para que en el palacio no reine la iniquidad. El monarca retiraba sus ojos de “la villanía” (= “las cosas/asuntos de Belial”, v. 3a); los fija, por el contrario, en los fieles de la tierra (v. 6a), es decir, en aquellos que descubren en la Ley la lámpara para sus pasos. Han sido marginados por los inicuos precisamente por ser pacíficos y pacificadores, por ser honestos y justos (Sal 35,20). El rey del presente poema se fía de ellos, porque, como él mismo, van por un camino recto o perfecto (vv. 6 y 2b). El rey elegirá a sus ministros (a sus servidores) entre la gente de esa índole. Por el contrario, los fraudulentos y los mentirosos (que ya fueron excluidos en los vv. 4-5) serán expulsados del palacio y perderán la impunidad real.

Una vez que el rey ha elegido bien a sus ministros y ha expulsado del palacio a los indeseables, puede proceder a purificar la ciudad. La mañana es el momento en el que el juez emite la sentencia (Jr 21,12), que, en el presente caso, es la aplicación de la pena capital para los “malvados” y los “malhechores” –éstos últimos no carecen de un cierto matiz idolátrico, cf. Sal 6,9–. Los malvados y los malhechores serán aniquilados (v. 8a; como los difamadores del v. 5) o “extirpados”. La mañana es tiempo propicio para esta acción purificadora, pues así como la luz matutina destierra las tinieblas nocturnas, la luz de la alborada disipa las tinieblas de la maldad. La antítesis cosmológica existente entre luz y tinieblas incluye una antítesis moral. El libro de Job, en una página deliciosa, presenta a la mañana como una dama que sacude la alfombra de la tierra, desprendiendo de ella a los malvados (Jb 38,12-15). Los planes del rey son menos ambiciosos: se contenta con purificar “la ciudad de Yahvé” (v. 8b); no puede consentir que exista algo pecaminoso en la ciudad santificada por la presencia del Dios santo; es la “ciudad santa”, elegida por Dios como lugar de su presencia y del encuentro con el hombre (Sal 112,3). El rey que obra de este modo es un sabio, tal como leemos en Pr 20,26: «El rey sabio avienta a los malos / y hace pasar la rueda sobre ellos». Es decir, los malos no sólo son “extirpados”, como en el salmo, sino

“triturados”, como la mies es triturada por el trillo y después es aventada. De este modo, la justicia y la verdad brillarán en los dominios reales.

\* \* \*

«El veneno de la ambición, codicia y soberbia no están del todo extirpados; los métodos del engaño y de la difamación de rivales siguen tentando como recursos expeditivos. Los esquemas básicos del mal gobierno pueden adoptar formas múltiples» (Alonso-Carniti, II, 1270). Esta descripción vale para cualquier sociedad, sea civil o eclesiástica. Este salmo es actual, si lo leemos a la luz de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*: «El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario... El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada vez más humano» (GS, n. 26c). Los que ejercen el poder en la Iglesia encontrarán en este salmo un buen guión para su examen de conciencia: que la conducta íntegra comience por los que presiden, continúe con sus colaboradores más inmediatos y se extienda a toda la «ciudad de Dios», a toda la Iglesia. En el ejercicio del poder en el seno de la Iglesia no deben olvidarse las dos palabras que son el motivo de la doxología del salmo: “amor” y “justicia”, de modo que los jerarcas eclesiásticos se atengan a una “justicia clemente” o a una “clemencia justiciera”. Serán excluidos de la definitiva Ciudad Santa todos los malhechores (Ap 22,15: «¡Fuera los perros, los hechiceros, los impuros, los asesinos, los idólatras, y todo el que ame y practique la mentira!»).

### III. ORACIÓN

«Oh Dios de poder inabarcable, que muestras clementemente a tus siervos la misericordia y el juicio, concédenos comprender a los que te aman, ir por el camino recto y abandonar la vanidad de la execrable soberbia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL. 142,362).

## SALMO 102 (101)

### ORACIÓN EN LA DESGRACIA

---

*<sup>1</sup> Oración del afligido que, en su angustia, derrama su llanto ante Yahvé.*

<sup>2</sup> Escucha, Yahvé, mi oración,  
llegue mi grito hasta ti;  
<sup>3</sup> no ocultes de mí tu rostro  
el día de la angustia;  
tiende hacia mí tu oído,  
¡responde presto el día en que te invoco!

<sup>4</sup> Pues mis días como humo se disipan,  
mis huesos calientan como brasas;  
<sup>5</sup> mi corazón se seca como heno segado,  
pues me olvido de comer mi pan;  
<sup>6</sup> agotado de tanto sollozar \*,  
mis huesos se pegan a mi piel.

<sup>7</sup> Me parezco al búho del páramo,  
estoy como lechuza entre ruinas;  
<sup>8</sup> de continuo me desvelo y gimo \*  
cual solitario pájaro en tejado \*;  
<sup>9</sup> todo el día me insultan mis enemigos,  
los que me alaban \* maldicen por mi nombre.

<sup>10</sup> Ceniza como en vez de pan,  
mezclo mi bebida con lágrimas,  
<sup>11</sup> debido a tu cólera y tu enojo,  
pues me alzaste y luego me tiraste.



<sup>12</sup> Mis días declinan como sombra,  
me voy secando como el heno.

<sup>13</sup> Pero tú, Yahvé, reinas por siempre,  
tu memoria alcanza de edad en edad.

<sup>14</sup> Te alzarás, compadecido de Sión,  
que es tiempo de apiadarte de ella  
(porque se ha cumplido el plazo).

<sup>15</sup> Tus siervos aman sus piedras,  
sienten compasión de sus ruinas.

<sup>16</sup> Temerán las naciones el nombre de Yahvé,  
todos los reyes de la tierra tu gloria;

<sup>17</sup> cuando Yahvé reconstruya Sión  
y aparezca lleno de esplendor,

<sup>18</sup> se volverá a la oración del despojado,  
su oración no despreciará.

<sup>19</sup> Quedará esto escrito para la edad futura,  
y un pueblo renovado alabará a Yahvé:

<sup>20</sup> se ha inclinado desde su santa altura,  
desde el cielo ha mirado a la tierra,

<sup>21</sup> para escuchar el suspiro del cautivo,  
para librar a los que aguardan la muerte.

<sup>22</sup> Para proclamar en Sión el nombre de Yahvé,  
y su alabanza en Jerusalén;

<sup>23</sup> cuando a una se congreguen los pueblos  
y los reinos para servir a Yahvé.

<sup>24</sup> Él ha agotado mi fuerza por el camino,  
ha reducido el número de mis días.

<sup>25</sup> Me dije: ¡Dios mío,  
en la mitad de mis días no me lleves,  
tú, que vives por generaciones!

<sup>26</sup> Desde antiguo fundaste la tierra,  
los cielos son obra de tus manos;

<sup>27</sup> ellos pasan, mas tú permaneces,  
todos como ropa se desgastan,  
serán como vestido que se muda \*.

<sup>28</sup> Mas tú eres el mismo,  
no tienen fin tus años.

**<sup>29</sup> Los hijos de tus siervos tendrán una morada,  
su descendencia subsistirá en tu presencia.**

V. 6 «Agotado», conj.; hebr.: «por la voz de mi lamento» o «Al son de mis gemidos»

V. 8 (a) «y gimo» conj.; «y soy» hebr. «Estoy desvelado y soy como un pájaro»

(b) «cual solitario pájaro en el tejado», o bien, «que pía en el tejado todo el día»

V. 9 «Los que me alaban», mss, griego, siríaco; «los que rabian contra mí» hebr. (vocalización diferente); «los que se burlan de mí», Targ.

V. 27 «serán como vestido que se muda»; otros, «como un vestido los mudas y se van»

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

«El Sal 102, en su forma y en su género literario, tiene una estructura extrañamente anómala», escribe Kraus (II, 420). La anomalía afecta, en primer lugar, a la forma. Junto a los motivos propios de la súplica (individual o colectiva), aparecen elementos himnicos (vv. 13.26-28) y también motivos proféticos (vv. 14-23.29). Una vez más la forma resulta excesivamente estrecha: mata la vida propia del poema. En cuanto al género literario, el autor lo presenta como “oración” (v. 2), y el título aclara algo más: «Oración de un afligido, que, en su angustia, derrama su llanto ante Yahvé» (v. 2). Es un título inusualmente largo y lo suficientemente ambiguo para poder aplicárselo a cualquier afligido que se halle en esa situación. Los Padres, como es natural, veían en este salmo al “varón de dolores” por excelencia, a Jesús.

El autor del poema conoce muy bien algunos salmos y determinados pasajes proféticos (Sal 22; 55; 59; 90; 142; Is 51,3.6-16), en los que pudo inspirarse, sin merma del lirismo de su composición. Los comentaristas de las primeras décadas del siglo pasado no dudaban en afirmar que el poema es una amalgama de dos salmos diferentes: la súplica individual de un enfermo, interrumpida por la súplica colectiva (vv. 13-23) por la pronta reconstrucción de Sión. En la actualidad prevalece la tendencia de explicar el poema como unidad. Si la unidad es algo original o fruto de la fusión de dos piezas autónomas, si el poema primigenio ha sido sometido a sucesivas relecturas, no se desprende del texto, sino que es consecuencia de la postura que se adopte ante el texto.

Son fácilmente detectables dos ejes que dan unidad al poema. El primero es el tiempo y la eternidad; el segundo, el individuo y la comunidad. La vida humana transcurre a ritmo de años: el más

robusto llega hasta los ochenta (Sal 90,10). El orante de este salmo no alcanza la medida ideal, sino que el número de sus días ha sido reducido y ha de marcharse mediada la carrera: «a la mitad de mis días» (vv. 24-25). Además su vida breve, y abreviada transcurre entre la hostilidad de los enemigos (v. 9) y bajo la cólera y el enojo divinos (v. 11). Algo parecido sucede con la ciudad: yace derrumbada y reducida a polvo como si fuera un cadáver (v. 15). En contraste escandaloso con una vida tan efímera, resalta la eternidad divina; Dios dura mucho más que el individuo, que la ciudad o que el cosmos; todos son «como ropa que se desgasta, como vestido que se muda» (v. 27); Dios es idéntico a sí mismo, inmutable; sus años «no tienen fin» (v. 28b). El hiriente contraste entre lo temporal y lo eterno, entre el hombre y Dios, genera la esperanza de una cierta eternidad para el frágil ser humano y también para la ciudad destruida. Ambos pueden ser reconstruidos o recreados. Según la mentalidad del AT, la vida del individuo queda superada por el relevo generacional (vv. 25.29); la ciudad destruida será reconstruida y «llegará a ser centro de alabanza universal» (Alonso-Carniti, II, 1275). La esperanza del poeta se concentra en el último verso del poema: «Los hijos de tus siervos tendrán una morada, / su descendencia subsistirá en tu presencia».

El segundo eje, individuo-comunidad, corre de una forma lineal por el salmo. Comienza éste presentándonos al orante encerrado en su dolor. Si mira hacia adentro, ve cómo le quema la fiebre y los huesos son leña que arde en la hoguera (vv. 4-5). Si mira hacia fuera, se vive en la soledad más absoluta: en un páramo desolado (v. 7) o en la cima de un tejado, como pájaro solitario o como pájaro que pía (v. 8). El estrecho horizonte de dolor y de soledad se convierte en angostura cuando aparecen los enemigos burlones y “maledicentes” (v. 9). No es justo que este ser humano, mortalmente enfermo, se seque como heno en su soledad (vv. 4.12), cuando otros muchos sufren y lloran por el dolor que suscita la ciudad amada y ahora reducida a polvo. Todos los “siervos” de Dios sienten la misma “pasión”, que es “compasión”: «¡Cómo aman tus siervos sus piedras, / se apiadan hasta de su polvo!» (v. 15). El orante y todo el pueblo con él participan en el dolor y se abren a la esperanza (v. 18). Ante el salmista se abren horizontes aún más dilatados e intuye la disposición de todas las naciones, con sus reyes al frente, para temer “el nombre de Yahvé” o para temer “su gloria” (v. 16), cuando ésta se manifieste; más tarde participarán en el culto (v. 23).

Ya he indicado que la súplica colectiva (vv. 13-23) está arropada entre dos súplicas individuales (vv. 2-12 y 24-28). Es llamativo el número de comparaciones, sobre todo en la primera súplica individual: ocho comparaciones (vv. 4b.5a.7ab.8.10. 12ab) y una más en la segunda súplica individual (v. 27a). También llama la atención la presencia del nombre de Yahvé: una en la primera súplica individual (v. 2a) y seis en la súplica colectiva (vv. 13a.16a.17a.19b.22a.23b). Lo anoto como curiosidad, sin que tenga, según creo, un valor estructurante. Para el comentario me sirve la división general antedicha.

## II. COMENTARIO: «Como una lechuza entre ruinas»

La súplica del salmo se eleva hacia el cielo en tiempos de angustia, según el título. Las lágrimas derramadas ante Yahvé se convierten en llanto suplicante (v. 6) y en salobre bebida del orante (v. 10b). La persona que ora “el día de la angustia” (v. 3a) se parece a un edificio que está amenazado de una ruina inminente. Se encuentra con Dios, así lo cree y por eso ora, solo en su soledad, como lechuza entre ruinas, como pájaro solitario o como pájaro que pía en el tejado (v. 8b). El silencio del páramo afecta de lleno a la ciudad. Jerusalén ha sido destruida y reducida a polvo. Los antiguos ciudadanos, sin embargo, se obstinan en amar lo que no es más que un montón de escombros, pero es su lugar patrio: aman sus piedras y se compadecen incluso de su polvo (v. 17). El Eterno ¿tendrá menos compasión de la que fuera la ciudad de su residencia y de cada uno de sus hijos? Sigamos el curso de esta oración tan triste como la del Sal 88.

*2.1. Oración por el dolor personal* (vv. 2-12). Por la temática y por los motivos dominantes, es posible distinguir las siguientes estrofas: una introducción estereotipada (vv. 2-3) y el cuerpo de la súplica (vv. 4-12). En la primera estrofa dominan los motivos somáticos (vv. 4-6), en la segunda los zoomorfos (vv. 7-9); la tercera retorna a los motivos somáticos (vv. 10-12).

El clamor del orante se eleva desde esta tierra de aflicción hacia el cielo. El lenguaje y los motivos de la introducción son los habituales en los salmos de súplica. Valga el ejemplo siguiente: «En mi angustia grité a Yahvé, / pedí socorro a mi Dios; / desde su templo escuchó mi voz, / resonó mi socorro en sus oídos» (Sal 18,17). El

oído divino, tendido hacia el orante, está dispuesto para escuchar el clamor de la súplica. La mirada divina es fuente de bendición y de gloria; si desvía su mirada y esconde su rostro, el orante se hundirá en la angustia: «No apartes tu rostro de tu siervo, / que estoy angustiado, respóndeme ya» (Sal 69,18). Es urgente que Dios responda; sólo así se abreviarán los días de angustia: «¡Respóndeme presto el día que te invoco!» (v. 3b). Esta introducción convencional, pero sincera, deja el camino abierto al cuerpo del salmo, en el que aparecerán motivos antiguos y nuevos que emergerán del misterioso cofre del dolor.

Un conjunto de comparaciones es apto para describir el desmoronamiento físico (vv. 4-6). Enseguida se menciona el tema del tiempo: “mis días” o “mis años” son apenas un humo fugaz que se disipa inmediatamente. También Job conoce lo efímero de la existencia, y recurre a una metáfora textil: «Mis días corren más que la lanzadera, / se consumen (el mismo verbo que el salmo) sin nada de esperanza» (Jb 6,7). El humo es signo del fuego; conducidos por él llegamos a la hoguera. Los huesos son leña que alimenta una hoguera peculiar: «Mis huesos arden como brasas» (v 4b). Es un fuego experimentado por Jeremías (20,9) y que seguramente se refiere al ardor de la fiebre. El crepitar del fuego destruye la estructura fundamental del organismo: los huesos. Una fiebre alta provoca la náusea ante cualquier alimento, y el corazón mal nutrido se seca como heno segado (v. 6). El tema de la comida retornará en el v. 10; la imagen del heno, en el v. 12. Un buen comentario del v. 6 es Job 33,20-22: «Acaba detestando el alimento, / aunque tiene deseos de comer; / su carne a ojos vista desaparece, / sus huesos, antes ocultos, aparecen; / su ser se aproxima a la fosa, / su vida al lugar de los muertos». Así es como se presenta el orante ante nosotros: es piel pegada a los huesos (v. 6). Una traducción más literal del texto hebreo nos resulta extraña: «Por la voz de mi gemido se pegan los huesos a la carne». «¿Para qué entra aquí la voz o el ruido?», se pregunta Alonso (Alonso-Carniti, II, 1277). No creo que sea buena la solución de importar un verbo a este verso: «Agotado de tanto sollozar» (NBJ), cuando se puede traducir de este modo: «Al son de mis gemidos...». El gemido expresa con voz lastimera la pena y el dolor. En todo caso, el resultado al que se llega es el mismo: el orante es un cadáver ambulante, piel pegada a los huesos. Es un desecho de hombre (cf. Sal 22,18; 32,4; 109,24).

El dolor mortal conduce a la soledad absoluta, propia del cementerio. Nos encontramos en un lugar desolado –“páramo” o desierto (v. 7a)–, habitado por las aves impuras (Lv 11,17s.) o rapaces. Nínive, la ciudad esplendorosa de tiempos pasados, yace ahora «desolada, árida como el desierto» (2,13). En medio de las ruinas se tumban toda suerte de animales: «hasta la lechuza y el erizo / pasarán la noche entre sus capiteles. / El búho ululará en la ventana, / graznará el cuervo en el umbral» (So 2,14). El “páramo” del salmo puede aludir al destierro, y las ruinas, a la ciudad reducida a escombros. Son la morada adecuada para el “búho” y la “lechuza”. El orante se compara a sí mismo con estas dos aves impuras (Dt 14,15-16). [La tradición entendió que la primera ave del salmo era el “pelicano”; de acuerdo con esta traducción, el salmo recibió una interpretación eucarística: «Pie pellicane Iesu Domine, me immundum munda tuo sanguine», escribió santo Tomás en el *Adoro te devote*. El pelicano es un ave impura, según Dt 14,17, pero su “habitat” es el agua corriente o pantanosa.] La soledad acompaña al que está gravemente enfermo a lo largo de la noche y del día: durante la noche está desvelado; a lo largo del día se siente como pájaro que pía en el tejado (o como “pájaro solitario en el tejado”, v. 8). La única compañía que se le concede es la de los enemigos, que, lejos de mitigar sus dolores o de acompañarle en la soledad, agudizan los dolores y hacen que la soledad sea inclemente. En efecto, los enemigos “insultan” al enfermo, “se burlan” de él y lo “maldicen” (v. 9). Los graznidos de las aves impuras y el vocerío insultante de los enemigos son los compañeros del que ya habita entre ruinas, antes de morir. Él mismo es una ruina.

Este hombre doliente y solitario que es el orante se parece a Job «sentado en el polvo» (2,8), o a Jerusalén destruida, que se revuelca «en la ceniza» (Lm 2,16), con una pequeña diferencia: la ceniza es la comida del orante. Ya no se nutre con pan, signo de una existencia humana próspera, sino con ceniza, símbolo del dolor y de la infelicidad; es inseparable de los ritos fúnebres y penitenciales (Jr 6,26; Ez 27,30), y, por ello, es signo de luto y de dolor. Si nos atenemos a la teología de la retribución, el orante es un penitente: con la acción de comer ceniza confiesa implícitamente sus propios pecados (Is 58,5). La bebida que ayuda a deglutir un manjar tan singular son las “lágrimas”; según el Sal 80,6 es Dios en persona el que tiende al orante el cáliz de las lágrimas: «Les das a comer un pan de llanto, / les haces

beber lágrimas a mares» (cf. Sal 42,4). Dios, en efecto, anda de por medio, y no precisamente como amigo, sino como enemigo encolerizado. Tan adusta comida y tan salobre bebida se deben a «tu cólera y a tu enojo, / pues me alzaste y luego me tiraste» (v. 11). La cólera divina, que no es incontrolada ni irracional, se debe a la conducta del hombre. Tiene sentido el rito penitencial de comer la ceniza y beber las lágrimas. Acaso sea demasiado tarde para que Dios desista de su cólera; de hecho se comporta como si fuera un huracán que arranca a un árbol de cuajo, lo pasea por los aires y después lo arroja violentamente al suelo (v. 11b). Este hemistiquio tiene sus ecos en Job: «Me levantas en vilo, me paseas y me sacudes en el huracán» (30,22). Llegamos así al final de una existencia malograda. Los días (los años), que eran humo (v. 4), ahora son sombra que se desvanece (v. 12a). El fuego ha secado el corazón (v. 5); ahora afecta a toda la existencia (v. 12b), que se agosta, como le sucede a la hierba, bajo el implacable sol de Palestina. Los dos motivos, el de la sombra y el del heno seco, retornan en otras páginas bíblicas (y también en la literatura del Próximo Oriente antiguo), aplicados a la fugacidad del tiempo y a la vida efímera. En la Biblia son el contrapunto de otros dos motivos: el del pecado y el de la eternidad divina.

2.2. *Oración por el dolor nacional* (vv. 13-23). Al hablar de la ceniza evocaba el libro de las Lamentaciones. Ez 5,2 y posteriormente el Judaísmo ven anunciado el destierro en el árbol arrancado de cuajo por el huracán y después arrojado contra el suelo (v. 11b). Es decir, el estrecho horizonte individual se abre a un horizonte más amplio: al nacional e incluso al internacional (vv. 16-23). Lm 5,18-19 me sirve para ambientar la segunda parte del salmo: «Porque el monte Sión está desolado, / y los zorros se pasean por él. / Pero tú, Yahvé, reinas desde siempre; / tu trono dura de edad en edad». La introducción temática de la súplica por el dolor nacional (vv. 13-15) se atiene a la misma secuencia: a la densa oscuridad con la que se cierra la oración individual se opone la majestad regia de Yahvé. El cambio de perspectiva afecta también al lenguaje; hasta ahora el poeta se ha expresado en primera persona, exponiendo sus dolores; en los vv. 13-15 recurre al lenguaje directo, introducido por la expresión “pero tú”, propia de los himnos. Los vv. 13-15 sirven de introducción temática a la súplica, cuyo cuerpo abarca los vv. 16-23.

Dios es presentado majestuosamente. Está sentado en su trono eterno, más allá de la caducidad humana, por encima de las sucesivas generaciones. A lo largo de las generaciones permanece el “recuerdo” de Dios: «Tu memoria va de edad en edad» (v. 13b). El recuerdo es perpetuo, como lo es el nombre divino, como es la realidad divina (Ex 3,15). Es decir, las hazañas gloriosas no son un mero recuerdo del pasado; Dios, cuyo reinado es eterno, puede realizar las mismas gestas en el presente y en el futuro. El poeta tiene la convicción de que Dios “se levantará” de su trono como juez o como guerrero. Así lo hará, porque, de hecho, ya ha llegado el tiempo, se ha cumplido el plazo para que Dios intervenga (Sal 75,3; Hb 2,3). Cuando esto suceda en el futuro inmediato –tal como esperaba la profecía del destierro (Is 30,18; 40,2; 49,13; 54,8; 60,10; etc.)–, Dios mostrará su amor maternal hacia Jerusalén (se compadecerá de ella, v. 14a), se inclinará hacia ella, como una madre se inclina hacia su pequeño, y le mostrará piedad (v. 14b). Si los “siervos” de Yahvé, los que permanecieron fieles a la alianza y sobrevivieron a la destrucción, sienten un gozo nostálgico de Sión y se compadecen de sus ruinas (v. 15), cuánto más Yahvé. El Dios de la alianza y sus siervos comparten los mismos sentimientos: amor nostálgico y pasión (cf. Sal 137; Is 52,9) por la Ciudad de Dios. Estos matices acaso se recojan mejor en la traducción siguiente: «¡Cómo aman tus siervos sus piedras, / y se apiadan hasta de su polvo!».

Cuando todo esto suceda, cuando Yahvé intervenga, Sión será nuevamente el centro del mundo: las naciones, en efecto, enmarcan el cuerpo de la súplica, primero reverenciando el nombre de Dios –prosternándose reverentes ante Yahvé (v. 16a)–, deslumbrados por la gloria divina (v. 16b); después, al final de la oración, las naciones servirán a Yahvé (v. 23), en unión con los siervos que aman las ruinas de la Ciudad Santa (v. 15).

Dios mostrará su gloria, ante todo, cuando reconstruya Jerusalén; entonces aparecerá “lleno de esplendor” (v. 17b). «La plegaria-vaticinio se torna visión, como sucede frecuentemente en el estilo profético (Is 52,10; 60,10; Mi 7,11)» (Lancellotti, 678). Esta actuación divina provocará estupor en el mundo entero. Cuando llegue ese día, Yahvé volverá su rostro hacia la “oración del despojado” (v. 18a). Despojado ha sido el individuo que, desde el comienzo del salmo, ha pedido: «No ocultes de mí tu rostro» (v. 2); también han sido despojados los siervos de Dios, amantes de las ruinas de la ciudad (v. 15); la misma ciu-



dad ha sido desnudada y despojada (Sal 137,7; Lm 4,21-22). El vocablo remite a un sustantivo hebreo homólogo con el significado de “tamarisco”, el árbol de los cementerios entre los cananeos (como entre nosotros lo es el ciprés). Yahvé vuelve su rostro y dirige su mirada a las regiones de la muerte, desde donde se eleva hacia el cielo la oración del suplicante; donde yace la ciudad destruida. Yahvé no desdén, sino que acoge esa oración (v. 18). Cuanto Yahvé haga, llegado el momento, no ha de caer en el olvido de las sucesivas generaciones; ha de ponerse por escrito, como la profecía de Isaías (8,1-4; 30,8) o de Jeremías (30,2-3), de modo que suscite una alabanza perpetua en el pueblo recreado, como dice el texto hebreo, no simplemente “renovado”. El contenido del escrito viene a continuación, en los vv. 20-23.

La introducción de la plegaria nacional presentaba a Yahvé sedente en su trono celeste. Se inclina desde su excelsa altura para mirar a la tierra (v. 20). La inclinación benevolente va acompañada de la audición, como en el v. 18: escucha “el suspiro del cautivo” (v. 21a), y libra a aquellos que, como “hijos de la muerte” o condenados a muerte, esperan en la mazmorra la ejecución de la sentencia. Los dos grandes signos del destierro, la prisión y la muerte, son destruidos con la intervención divina (cf. Is 42,7; 57,15; 63,15; Jr 16,17; etc.). Se repiten las acciones del éxodo, cuando el pueblo fue creado (cf. Ex 3,7-8). Reconstruida la ciudad y habitada por un pueblo recreado, se reemprende la alabanza litúrgica que fue interrumpida por el destierro. El santo nombre, venerado/temido por las naciones (v. 16), es “anunciado” entre los nacionales y acaso también entre los gentiles. De hecho, éstos han visto la gloria, el esplendor divino (v. 17) y han experimentado un sobrecogimiento religioso. Ahora se asocian al pueblo de Dios para servir a Yahvé (v. 23), como le sirven sus siervos (v. 15). Quizá el poeta se ha inspirado en textos proféticos como Is 2,2-5; Mi 4,1-4; So 3,9s. Es una visión semejante a la de Is 60,4; 66,18. Aquí podía terminar el salmo, con Jerusalén como centro de toda la tierra. Pero este final glorioso se desvanece y el salmista se repliega sobre sí mismo en una nueva oración individual.

2.3. *Nueva oración por el dolor personal* (vv. 24-28.29). El salmo, según el título, es la oración de un “humillado” (v. 1). No ha sido humillado tanto por los enemigos que le insultan y maldicen (v. 9) cuanto por Yahvé, enojado y encolerizado (v. 10). El sujeto elíptico de los dos verbos del v. 24 es Yahvé; Él, en efecto, ha echado por tierra

las fuerzas del orante: cuando éste avanzaba sereno por el camino de la vida, vio cómo se le cortaban imprevistamente los días y le disminuían las fuerzas. Yahvé, como una Parca (Átropos), le ha cortado el hilo de la vida y ha orientado hacia el Seol el camino del orante humillado. Éste es el hecho, origen de una plegaria similar a la del rey Ezequías: «Yo dije: a la mitad de mis días me voy; / en las puertas del Seol se me asigna un lugar / para el resto de mis años» (Is 38,10). El salmista añade un motivo que no está presente en la oración de Ezequías: la eternidad divina: «En la mitad de mis días no me lleves, / tú que vives por generaciones» (v. 25). El tiempo del hombre se mide por días; el tiempo divino tiene otra medida: “una generación de generaciones”. Los años o las generaciones humanos quedan desbordados cuando hablamos de Dios; de hecho está sentado en su trono real por siempre (v. 13).

Dios es el creador del tiempo y también del espacio. Antes de que comenzara la sucesión de las generaciones humanas, Dios echó los cimientos de la tierra, y los dedos divinos extendían la bóveda celeste (v. 26; Is 48,13: «Sí, es mi mano la que fundamentó la tierra / y mi diestra la que extendió los cielos»). Los cielos y la tierra tienen una consistencia y solidez que exceden toda consideración humana (cf. Sal 89,37-38; Jr 31,35-36) para remitirnos a la estabilidad absoluta del Creador. Sin embargo, el cielo y la tierra, comparados con Dios, son tan sólo una muda: una ropa que se desgasta: «los mudas como ropa y se transmudan» (v. 27b) –leemos en el texto hebreo, que recurre a dos conjugaciones distintas del mismo verbo–. También pasarán el cielo y la tierra, para dar origen a un cielo nuevo y a una tierra nueva, según la profecía (Is 65,17; 66,22). El cielo y la tierra “pasarán” (perecerán), “mas tú permaneces”, en posición erguida, inamovible, desafiando todo cambio y todo tiempo (v. 27a). Dios sencillamente es: «Él-es», afirma escuetamente el texto (v. 28a), haciéndose eco de la autoafirmación de Yahvé: «Yo-soy» (Is 41,4; 43,10; 48,12). «Tú eres el mismo», traduce la NBJ. Yahvé no conoce el desgaste ni la sucesión que afecta a las criaturas; sencillamente «es». Si se le aplicara la medida de los años, nunca tendrán fin (v. 28b). Porque Yahvé es el creador y dueño del tiempo y del espacio, su intervención en el tiempo y en el espacio que aprisionan al hombre será salvadora. Los vv. 26-28 son aplicados a Cristo resucitado, Señor de todo lo existente, por el autor de la carta a los Hebreos (1,10-12).

La esperanza comunitaria y la personal convergen en el verso final: «Los hijos de tus siervos tendrán una morada, / su descendencia subsistirá en tu presencia» (v. 29). Los siervos son los que fueron mencionados en el v. 15; la morada que se les promete no será para ellos, sino para la generación futura, para el pueblo recreado (v. 18). La ciudad reconstruida y el templo reedificado será la morada en la que los siervos de Dios reemprenderán el servicio litúrgico. La generación del destierro cede el paso a las sucesivas generaciones, que subsistirán ante el rostro divino, ante su presencia, generación tras generación: «Así durará vuestra estirpe y vuestro nombre» (Is 66,22). El salmo termina con una confesión de esperanza.

\* \* \*

El Sal 102 es uno de los siete salmos penitenciales de la Iglesia antigua, debido al rito penitencial de los vv. 11-12 y a la convicción de que todo mal, también la enfermedad, es un indicio de la presencia del pecado. ¿Cómo aplacar a un Dios justamente airado por la conducta del hombre? Haciendo penitencia por los propios pecados. Todos tenemos conciencia de la fragilidad de nuestra existencia y de nuestra condición pecadora. La Iglesia misma es “santa y pecadora”. No podemos concebirla al margen de la gran Iglesia, sino que somos piedras vivas de la nueva edificación: los males colectivos afectan al individuo, y viceversa. Si oramos desde la perspectiva de nuestro ser eclesial, no nos detenemos en lo que Dios hizo en tiempos pasados, sino en lo que es capaz de hacer en el futuro. El sufrimiento y el pecado se abren a la esperanza. Incluso la enfermedad postrema y el hecho de la muerte reciben una nueva luz, procedente de la resurrección de Cristo y de la esperanza de nuestra resurrección: seremos recreados. Comenta san Agustín: «Esperamos el cambio de nuestros cuerpos, pero hecho por Aquél que existe también antes que nosotros y que permanece después de nosotros, por el cual somos los que somos y al cual vendremos cuando seamos cambiados; cambiando Él, sin cambiar; haciendo Él, sin ser hecho, y moviendo Él, sin moverse» (*Enarraciones*, III, 670). Desde nuestra condición mortal y pecadora podemos orar con este salmo llenos de esperanza, como hijos de una Iglesia “santa y pecadora”.

### III. ORACIÓN

«Oh Señor indulgente, acoge las súplicas de los tuyos, para que los que estamos retenidos por el pecado, y estamos secos como el heno, seamos liberados por la mirada de tu celeste misericordia. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,367).



## SALMO 103 (102)

### DIOS ES AMOR

<sup>1</sup> *De David.*

Bendice, alma mía, a Yahvé,  
el fondo de mi ser, a su santo nombre.

<sup>2</sup> Bendice, alma mía, a Yahvé,  
nunca olvides sus beneficios.

<sup>3</sup> Él, que tus culpas perdona,  
que cura todas tus dolencias,

<sup>4</sup> rescata tu vida de la fosa,  
te corona de amor y ternura,

<sup>5</sup> satura de bienes tu existencia \*,  
y tu juventud se renueva como la del águila.

<sup>6</sup> Yahvé realiza obras de justicia  
y otorga el derecho al oprimido,

<sup>7</sup> manifestó a Moisés sus caminos,  
a los hijos de Israel sus hazañas.

<sup>8</sup> Yahvé es clemente y compasivo,  
lento a la cólera y lleno de amor;

<sup>9</sup> no se querella eternamente,  
ni para siempre guarda rencor;

<sup>10</sup> no nos trata según nuestros yerros,  
ni nos paga según nuestras culpas.

<sup>11</sup> Como se alzan sobre la tierra los cielos,  
igual de grande es su amor con sus adeptos \*;

- <sup>12</sup> como dista el oriente del ocaso,  
así aleja de nosotros nuestros crímenes.  
<sup>13</sup> Como un padre se encariña con sus hijos,  
así de tierno es Yahvé con sus adeptos;  
<sup>14</sup> que él conoce de qué estamos hechos,  
sabe bien que sólo somos polvo.  
<sup>15</sup> ¡El hombre! Como la hierba es su vida,  
como la flor del campo, así florece;  
<sup>16</sup> lo azota el viento y ya no existe,  
ni el lugar en que estuvo lo reconoce.
- <sup>17</sup> Pero el amor de Yahvé es eterno  
con todos que le son adeptos;  
de hijos a hijos pasa su justicia,  
<sup>18</sup> para quienes saben guardar su alianza  
y se acuerdan de cumplir sus mandatos.  
<sup>19</sup> Yahvé asentó su trono en el cielo,  
su soberanía gobierna todo el universo.
- <sup>20</sup> Bendecid a Yahvé, ángeles suyos,  
héroes potentes que cumplís sus órdenes  
en cuanto oís la voz de su palabra.  
<sup>21</sup> Bendecid a Yahvé, todas sus huestes,  
servidores suyos que hacéis su voluntad.  
<sup>22</sup> Bendecid a Yahvé, todas sus obras,  
en todos los lugares de su imperio.  
¡Bendice, alma mía, a Yahvé!

V. 8 «tu existencia» conj.; «tu atavío» hebr.; otros, con Targum, «tu vejez»

V. 11 «adeptos», lit. «quienes le temen». También vv. 13 y 17.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Beaucamp describe brevemente este poema con las siguientes palabras: es «un himno magnífico al amor de Dios –se dice frecuentemente–; es más bien la expresión conmovida de gratitud de un pecador ante la inmensidad del afecto paternal de su Dios» (II, 149). El verbo “bendecir” –dos veces al comenzar el salmo [vv. 1-2] y cuatro al final del mismo [vv. 20-22]– no deja lugar a duda: es una “bendición declarativa”, es decir, el reconocimiento y la acción de gracias a Dios

por los beneficios que ha otorgado al individuo y a la comunidad en un momento puntual e incluso a lo largo de la historia. Es, en definitiva, un salmo de acción de gracias.

Nos gustaría saber quién es el autor de este poema y en qué situación lo compuso. El texto nos remite a distintas personas y circunstancias. Los vv. 3-4 nos inducen a pensar en una persona gravemente enferma, cuya vida ha sido rescatada de la fosa (v. 4a), que ha sido curada y da gracias a Dios por ello. El “oprimido”, con el que Yahvé realiza “obras de justicia” (v. 6), es una persona más del grupo de los “oprimidos”, tal vez de los desterrados; una vez que han retornado a la patria, reconocen que han sido bendecidos por Yahvé y le dan gracias. Los repatriados habrían experimentado, una vez más, la misericordia del Señor; como los padres la experimentaron al salir de Egipto. Acaso la relación entre los dos éxodos (el de Egipto y el de Babilonia) atrae a estos versos la figura de Moisés y las hazañas realizadas por Yahvé para el bien de los hijos de Israel (vv. 6-7). Es posible también pensar en alguien que medita el famoso texto de Ex 34,6-7: «Yahvé es clemente y compasivo...» (vv. 8ss.), y proyecta su experiencia personal a la comunidad nacional y a toda la humanidad. Sea quien sea el autor y su circunstancia, lo cierto es que nos ha legado uno de los textos más sublimes del Salterio. Una auténtica joya espiritual, afín a la espiritualidad de los Sal 16; 23 o 71. Es una anticipación de la afirmación evangélica “Dios es amor”.

El salmo se compuso con probabilidad en un tiempo tan agitado como esperanzado: en la época del post-exilio (entre los siglos V-IV a.C.). Se explican de este modo las relaciones entre el salmo y los profetas de ese tiempo, así como la presencia de vocablos arameos. El pueblo deportado y repatriado adquirió una fina conciencia del pecado y de sus consecuencias, así como de la misericordia divina. La dolencia radical de este pueblo es el pecado, presente cuatro veces en el salmo –con una variada terminología (“culpas”, vv. 3 y 10; “pecado”, v. 10; “crímenes”, v. 12)–, como cuatro son los puntos cardinales; este pueblo es pecador por los cuatro costados. No menos aguda es la experiencia de la bondad de Dios, de su perdón y clemencia. El amor maternal de Dios (*rahāmīm*) es la mejor réplica a la cuádruple presencia del pecado (vv. 4, 8 y 10: dos veces). Es un amor leal (*hesed*; también cuatro veces vv. 4.8.11 y 17), piadoso (v. 8) y justo (vv. 6 y 17), como corresponde a la alianza (v. 18), pactada con Moisés (v. 7) y



renovada o recreada con el pueblo “rescatado” (v. 4) del destierro. Como una imagen es más elocuente que mil palabras, la imagen del padre (o de la madre) enternecido por sus hijos es adecuada para hablar de la ternura divina –o de su amor materno/paternal, v. 13–. El pecado no es óbice para un amor de esta índole; el pecado es ignorado o alejado tanto como dista la aurora del ocaso (v. 12). Si el hijo es tan pequeño y frágil como “la flor del campo”, que azotada por el viento deja de existir (vv. 15-16), el amor materno/paternal de Dios es eterno (vv. 15-16). ¡Qué bien conoce Él nuestra hechura! (v. 14). Necesariamente ha de ser piadoso y clemente con sus hijos. La imagen cósmica, la paternal y la vegetal –a las que podíamos añadir también la imagen del águila (v. 5)– son sumamente elocuentes para intuir la relación entre el pueblo pecador y el Dios de bondad infinita, dispuesto a saturarnos de bienes (v. 5a).

Hablo del pueblo repatriado, del pueblo pecador, y enseguida añado un verbo como “saturarnos”; es que el salmo oscila entre un movimiento de ensanchamiento y de estrechamiento. Comienza hablando de la experiencia de una persona singular, para remontarse inmediatamente a la historia: a Moisés (v. 7), y llegar a la humanidad en general (vv. 15-16). A la inversa, la misericordia de Dios, conocedora de la fragilidad humana (v. 14), actúa entre sus adeptos que «saben guardar su alianza, y se acuerdan de cumplir sus mandatos» (v. 18). No podemos decir, sin embargo, que la misericordia esté reservada a aquellos que cumplen los mandatos, excluyendo al resto de los hombres, criaturas débiles y frágiles. La oscilación entre los polos presente y pasado, individuo y comunidad, judíos y humanidad, nos sitúa ante «un sistema que queda abierto, con capacidad de albergar experiencias humanas semejantes» (Alonso-Carniti, II, 1287).

El poema está enmarcado en dos series de bendiciones (de acción de gracias): vv. 2-3 y vv. 20-22. A lo largo del salmo van alternándose antitéticamente la fragilidad humana y la gracia divina (vv. 3-4a y 4b-5; 6-8 y 9-10; 11 y 12; 13 y 14-16). Esta secuencia antitética no genera la ansiedad inherente al movimiento cíclico, sino que culmina en la solución final: el triunfo de la gracia (vv. 17-19). De acuerdo con la temática y la distribución del vocabulario, el cuerpo del salmo se divide en dos grandes secciones: canción del amor y del perdón (vv. 4-10) y canción del amor y de la fragilidad (vv. 11-19). Me parece acertada la estructura que presenta Ravasi (III, 64):

- Primera bendición: acción de gracias personal (vv. 2-3).
  - *Primera sección*: el amor y el perdón (vv. 4-10).
    - a) Primera estrofa: perdón y curación (vv. 4-5).
    - b) Segunda estrofa: el éxodo, artículo de fe (vv. 6-7).
    - a') Tercera estrofa: perdón y salvación (vv. 8-10).
  - *Segunda sección*: el amor y la fragilidad (vv. 11-19).
    - a) Primera estrofa: imágenes del amor leal de Dios (vv. 11-13).
    - b) Segunda estrofa: imágenes de la fragilidad humana (vv. 14-16).
    - a') Tercera estrofa: el amor leal de Dios a sus fieles (vv. 17-19).
- Segunda bendición: acción de gracias coral (vv. 20-22).

## II. COMENTARIO: El amor de Yahvé es eterno

La bendición “declarativa” o la acción de gracias están motivadas por los bienes recibidos de Dios. Más allá de la salud recuperada o de la liberación del destierro; más allá de la tutela del derecho conculcado o de la solución favorable de un conflicto jurídico (cf. Kraus, II, 430), el poema se centra en el binomio pecado-gracia y su cima es la afirmación del amor paternal de Dios. Su amor es eterno, porque “Dios es amor”. Éste es el gran motivo para dar gracias a Dios.

2.1. *Acción de gracias personal* (vv. 2-3). Dios es bendito, porque antes ha bendecido; se le da gracias, porque antes ha mostrado su gracia. La concesión de beneficios (bendición constitutiva) suscita el reconocimiento del salmista, la acción de gracias al dador de todo bien (bendición declarativa). Bendecir, por consiguiente, significa “alabar”, “ensalzar”, “cantar las alabanzas en honor de alguien”: en honor de Yahvé o de su santo nombre. El salmista, en diálogo consigo mismo, bendice a Yahvé.

El salmista se desdobra interiormente, como sucede no pocas veces en el Salterio (Sal 42,6; 72,2; 104,1; 116,7), y se anima a sí mismo para que todo su ser sea una alabanza a Yahvé. Cuando leemos “alma mía” –“bendice, alma mía, a Yahvé” (v. 1)– no hemos de entender que la acción de gracias sea algo propio del alma; hemos de evitar un espiritualismo intimista. El hebreo llama “alma” a algo tan al alcance de la mano como la garganta, nunca como órgano del habla, sino como vehículo de la respiración, del aliento vital. El “alma”, por extensión,

designa toda la vida; pero la vida concreta que vivimos, la vida en la carne. Que toda mi vida bendiga al Señor, que sea una acción de gracias a Dios. La acción de gracias, sin embargo, surge de lo más profundo del ser, de “mi interior”: del mundo cognoscitivo, volitivo, pasional, emocional, imaginativo, etc. Por eso, que no sólo la vida en la carne, sino todo mi ser bendiga el santo nombre de Yahvé.

La acción de gracias brotará espontánea si recordamos constantemente los beneficios de Dios: «Bendice, alma mía, a Yahvé, / nunca olvides sus beneficios» (v. 2). Al pueblo se le recuerda constantemente en todo el AT, y muy especialmente en el Deuteronomio, el peligro de “olvidar” los actos salvíficos de Yahvé (cf. Dt 4,9.23; 6,12; 32,18). El olvido conduce a la apostasía (Dt 8,11-16). El sustantivo hebreo, traducido por “beneficios”, está vinculado ordinariamente con el comportamiento humano; significa de suyo “retribución” (Is 35,4; Sal 94,2; Lm 3,64), que es como traduce la Vulgata. El contexto del salmo exige la acepción de “beneficios”, como un don no debido a los méritos. El poema no es una alabanza a la justicia divina, sino la exaltación del amor de Dios que muestra gratuitamente su prodigalidad. «El conocimiento de las proezas salvadoras de Yahvé, ocasiona el que el hombre inteligente encauce su yo vital, emotivo, necesitado y anhelante hacia el alborozo agradecido» (H. W. Wolf, *Antropología*, 44).

2.2. *El amor y el perdón* (vv. 3-10). El poeta perfila el rostro divino mediante una serie de cinco participios: los tres primeros están relacionados con un comportamiento negativo del hombre, y los otros dos conciernen directamente a las acciones positivas de Yahvé. Traducidos los participios hebreos a sustantivos castellanos, obtenemos el resultado siguiente: Yahvé es el Perdonador, el Sanador, el Redentor, el Coronador, el Saciador. El hombre, relacionado con los tres primeros participios, es el pecador, el doliente, el mortal. La manera de sentir del pecador “no es acorde con la voluntad de Dios”, tal es el significado que tiene “la culpa” (v. 3). Del participio que define a Dios como Perdonador se dice que es “el único término verdadero para designar la acción de perdonar”. El Segundo Isaías, empleando el mismo verbo, afirma: «Vuélvete... a nuestro Dios, que es grande en perdonar» (Is 55,7; cf. Ex 34,9; Nm 14,19s). Conforme a la mentalidad bíblica, la enfermedad es la consecuencia del pecado. Yahvé es el médico que cura: «Yo soy Yahvé, tu médico» (Ex 15,26). Las dolencias son mensajeras de la muerte. El hombre pecador y

enfermo tiene como destino natural la fosa. Dios es el Redentor, aquel que arrancó a “su hijo” (Ex 4,22) de la esclavitud egipcia y de la muerte, recobrando de este modo lo que es propiedad suya y abriendo anchos espacios de libertad a los que se encuentran al borde del abismo. Los otros dos participios se relacionan con acciones positivas de Yahvé. Es el Coronador: el que estaba a las puertas de la muerte es coronado con un turbante festivo. Dios le corona “de amor y de ternura” (v. 4b), es decir, del amor leal que es propio del Dios de la alianza y de las entrañas maternas, que son peculiares del que es “rico en misericordia”. Esta corona, más preciosa que si fuera de “oro fino” (Sal 21,4), transforma en príncipe (Pr 1,9) al hombre pecador y cercano a la muerte. Numerosos han sido los días transcurridos en la vaciedad y en el sinsentido; el príncipe coronado de amor y de ternura tendrá una existencia saciada por toda clase de bienes. La saciedad, en las tradiciones patriarcales, está vinculada a una dilatada existencia, a la abundancia de días (Gn 35,29). El orante alcanzará una vejez colmada; se asemejará al águila, símbolo de fuerza y de longevidad: «Los que esperan en el Señor renuevan sus fuerzas, echan alas como de águila» (Is 40,31).

El centro de la primera sección está reservado para el éxodo, artículo de fe fundamental en Israel (cf. Dt 26,9; Sal 136). El v. 6 relaciona la estrofa que acabo de comentar con la siguiente. De hecho el verbo es un nuevo participio: Yahvé es el “hacedor” de obras de justicia, o muestra su justicia salvadora. La mostró mediante los cinco participios precedentes, salvando o liberando al pecador enfermo y cercano a la muerte («Yahvé realiza obras de justicia», v. 6a), y también la mostró en el pasado remoto, cuando Israel salió de Egipto. La “opresión”, en efecto, nos evoca la situación del pueblo de Dios en Egipto, y también la opresión en Babilonia: «Yahvé otorga el derecho al oprimido» (v. 6b). Dios soberano ha emitido ya una sentencia favorable a su pueblo; es la sentencia que ha de anunciar el “siervo de Yahvé” (Is 42,1): han de abrirse los calabozos que retienen preso a Israel (Is 42,7). Entre ambas opresiones (la de Egipto y Babilonia) y liberaciones se yergue la figura de Moisés. En el contexto de la apostasía de Israel adorando al becerro de oro, Moisés oró así: «Si realmente he obtenido tu favor, enséñame tu camino» (Ex 33,13). Dios responde en 33,19 y en 34,5-7: pasará ante Moisés la bondad (belleza) de Dios, pero el líder del éxodo no podrá ver el rostro divino; escu-

chará, en cambio, la más bella autoproclamación de Yahvé que oír pueda el ser humano: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente...» (Ex 34,5-7). Los caminos de Yahvé coinciden con sus hazañas, con su conducta o proceder. «Moisés es considerado aquí como el profeta a quien se manifestaron anticipadamente las acciones divinas en favor de Israel» (Kraus, II, 432). La historia del individuo o de la nación ha de entenderse desde el paradigma del éxodo, muestra del Dios misericordioso y clemente.

La segunda estrofa del poema abre el camino a la tercera: el pecado y la salvación. La ternura divina (su clemencia), su graciosa benevolencia (su compasión) y su amor leal marcan decisivamente la historia de Israel, como se desprende de la presencia de Ex 34,6 en otros libros bíblicos (cf. Jl 2,13; Jon 4,2; Ne 9,17.31; Is 57,16; Jr 3,4-5,12; Sal 86,15; 111,4; 112,4; 145,8). Los vv. 9-10 comentan los atributos divinos proclamados en el v. 8: «Yahvé es clemente y compasivo, / lento a la cólera y lleno de amor». Si pleitea, no es para siempre (Is 57,16); si se aíra, no es para siempre (Jr 3,12); si erramos o hemos caído en la culpa, no nos trata según nuestras culpas, sino que la medida del castigo divino es su justicia misericordiosa. Dios es misericordia, paciencia y bondad.

2.3. *El amor y la fragilidad* (vv. 11-19). Las palabras son siervos inútiles para hablar de lo inefable. Las imágenes o los símbolos son más sugerentes. ¿Es posible barruntar la grandeza del amor de Dios? ¿Quién puede medir la distancia que media entre el cielo y la tierra (el abismo)? Algo así, sólo que inconmensurable, es el amor de Dios “con sus adeptos” (v. 11). Recuerdo por asociación el Sal 36,6-7: «Tu amor, Yahvé, llega al cielo, / tu fidelidad alcanza las nubes; / tu justicia, como las altas montañas, / tus sentencias, profundas como el océano».

La segunda imagen también es espacial, no vertical como la anterior, sino horizontal: «Como dista el oriente del ocaso, / así aleja de nosotros nuestros delitos» (v. 12). El destierro “alojó” de la tierra patria a los culpables (Jr 27,10; Ez 11,16), el amor que perdona “aloja” el pecado a una distancia tan enorme que lo sitúa fuera del alcance. Los aleja de nosotros, y dejan de oprimirnos (cf. Sal 40,13); los pone muy lejos de su mirada, a la espalda (Is 37,17) o en lo profundo del mar (Mi 7,19), y ya no los ve. El amor de Dios olvida nuestras culpas y nos trata con ternura.

La tercera imagen es psicológica o antropológica: «Como un padre se enternece (se encariña) con sus hijos, / así se enternece el Señor con sus adeptos» (v. 13). El amor propio del esposo (Os 2; Is 54; Ez 16) y el amor que caracteriza al padre (Os 1,1-11; Jr 3,19; Dt 32,6; Is 55,7-9; 57,11; etc.) nos permiten asomarnos al abismo de ternura que es el amor paterno/maternal de Dios: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, / sin compadecerse del niño de sus entrañas? / Pues aunque ellas lleguen a olvidar, / yo no te olvido» (Is 49,15). El mejor comentario a este verso es la parábola evangélica llamada del “hijo pródigo” (Lc 15,11-32). Así de grande es Dios (tan inabarcable como el cielo y el abismo; tan dilatado como la distancia que separa el oriente del ocaso); así de intenso es el amor de Dios, como el de un padre/madre, sólo que mucho más.

¿Y el hombre?, ¿qué es el hombre al que Dios ama de forma tan sobrecogedora? Es fragilidad y fugacidad, tal como lo describen dos comparaciones (vv. 14-16). Es frágil como el polvo: tierra desintegrada. Pero nuestra arcilla lleva impresas huellas de ternura y de grandeza. Dios es el alfarero que ha modelado nuestra arcilla (Gn 2,7; Jb 10,9), ha dejado impresas en nosotros las huellas de su ternura artesanal. Aunque debamos volver al polvo del que hemos sido tomados (Gn 3,9; Sal 90,3), siempre nos acompañará el paso y el repaso de los dedos divinos por nuestro barro. Dios, que nos conoce (= nos ama) tal como somos, nos ha impreso en su recuerdo: ante Él y para Él somos polvo acariciado por sus manos (v. 14). ¿Cómo no ha de mostrarnos su amor si conoce nuestra fragilidad? El alfarero es nuestro padre.

No deja de ser sorprendente que un Dios de amor tan inmenso se fije en el ser mortal que es el hombre. “¡El hombre!”, así comienza el v. 15, enfatizando la fugacidad de este “ser-para-la-muerte”. El autor del Sal 8 también expresaba su asombro, entre admirado y dubitativo, ante el ser mortal inscrito en el recuerdo divino: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?» (8,5). El hombre, como humilde planta, tiene un lugar en el suelo. Es suficiente con que germine en el desierto. Con el primer soplo del viento cálido se marchita y deja de existir. Si volviera (que no volverá), ni siquiera su lugar (casa) lo reconocería (cf. Jb 7,9-10; 8,18; 20,9). El hombre es tan fascinante como las flores y, sin embargo, tan efímero que atrae la mirada de Dios: «el Creador se conmueve por su criatura, y tal es precisamente el milagro de su gracia» (A. Weiser, II, 729).

El movimiento dialéctico entre lo negativo y lo positivo finaliza con el triunfo del amor de Dios. «La hierba se seca, la flor se marchita, / mas la palabra de nuestro Dios permanece para siempre», leemos en Is 40,8. El amor de Dios para con sus adeptos es lo que permanece para siempre: «Pero el amor de Dios es eterno / con todos los que le son adeptos / de hijos a hijos pasa su justicia» (v. 17). En oposición con las sucesivas generaciones humanas, el amor de Dios permanece, pasa de una a otra generación, ininterrumpidamente: «Has de saber, pues, que Yahvé tu Dios es el Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su favor por mil generaciones con los que le aman y guardan sus mandamientos» (Dt 7,9). El amor y la justicia forman un paralelismo sinónimo en el v. 17; por lo que no cabe distinguir uno de otra. El poeta resalta el amor misericordioso de Dios como contenido de la justicia. Otros pasajes bíblicos distinguen claramente el amor y la justicia. El v. 18, sin embargo, parece restringir el amor leal de Yahvé al pueblo de la alianza que se acuerda de “cumplir sus mandatos”. Lo normal es que el amor mostrado suscite amor; que el recuerdo divino (v. 14b) tenga su acogida en el recuerdo humano (v. 18,b). Los mandatos de la alianza, por lo demás, no son exigencias externas, sino consecuencias del amor previamente mostrado y relatado en el prólogo histórico. Juan escribirá unos siglos más tarde: «El que acoge mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ama será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,21). Se ensanchan las fronteras del pueblo de Dios para dar cabida a todos aquellos que Dios ama. Sin salirnos del contexto del poema, el v. 18 también puede ser interpretado como un propósito de la enmienda, porque aunque Dios ama y “perdona sin condiciones”, el perdón y el amor no son una carta blanca para el delito. De la enmienda se habla en otros lugares bíblicos (cf. Is 1,20; Sal 50,23; etc), mientras el Sirácida nos alerta sobre la presunción (cf. Sir 5,4-6). En todo caso «la inmensidad de la gracia rebasa la distancia infinita entre Dios y la criatura, entre el Salvador y el pecador» (Ravasi, III, 75).

El v. 19 cierra la tercera estrofa de la segunda parte y prepara la bendición comunitaria final. Dios no se sienta en su trono regio después de una victoria cósmica (Sal 93,2) o histórica (Sal 47,9), sino después del triunfo de su misericordia. El contexto del salmo nos permite, según creo, glosarlo de este modo: el Dios de amor eterno (v. 17) tiene su sólido trono en el cielo. Anulada toda distancia espacial y temporal, ejerce su realeza gobernando todo el universo: «Dios

asentó su trono en el cielo, /su soberanía gobierna todo el universo» (v. 19). El poema nos ha conducido gradualmente hasta llegar al Pantocrátor, el Creador al que pertenece todo lo creado, que ama a todas sus criaturas, que rige amorosamente el universo entero.

2.4. *Acción de gracias coral* (vv. 20-22). La corte celeste, todas las criaturas y todos los lugares son invitados a dar gracias a un Dios de tan inmenso amor. Yahvé, como soberano, está rodeado de cortesanos de distinto rango. En primer lugar, los ángeles, encargados de transmitir mensajes y de ejecutar tareas. Según la visión de Jacob son los encargados de comunicar el cielo con la tierra (Gn 28,12). Son llamados “héroes”, como aquellos que acompañaban al guerrero David, su “guardia de corps” (2 S 23,8). Están dispuestos a entrar en batalla, apenas hayan oído el mandato divino. En segundo lugar, las huestes o los ejércitos celestes que, según el libro de Job, son los astros: «Entre la aclamación unánime de los astros matutinos / y los vítores de todos los ángeles» (Jb 38,7; cf. Jb 25,3.5). En tercer lugar, los ministros, “sus servidores”, los cortesanos de la liturgia celeste. Todos los seres celestiales, que forman la corte del gran rey, son invitados a bendecir a Yahvé, a dar gracias a Yahvé.

También han de bendecirlo todas las obras de Dios, que el Sal 148 se encargará de enumerar. Dondequiera que estén, en el amplio imperio divino, todas las criaturas son invitadas a alabar a Yahvé. No puede faltar en este coro polifónico universal la voz conmovida del gran creyente: «¡Bendice, alma mía, a Yahvé!» (v. 22c). Toda la vida del salmista es un cántico de alabanza a Yahvé; en su voz resuenan las voces de todos los seres celestes y terrestres.

\* \* \*

Toda la actividad divina está caracterizada por su amor y su bondad. «En contraste con el señorío divino, lleno de majestad y clemencia, se halla la caducidad y vaciedad de toda vida humana. La indigencia y la necesidad de ayuda, profundamente enraizada en la esencia misma del ser humano, se halla rodeada y cobijada por el gesto soberano del perdón y de la misericordia otorgados por el rey celestial, a quien rinden homenaje los poderes del otro mundo y de todas las obras de la creación» (Kraus, II, 435). Tal y como somos, quebradizos y efímeros, damos gracias a Dios por su amor eterno.



### III. ORACIÓN

«Cura, Señor, las enfermedades de tu pueblo, tú que siempre te compadeces como un padre de sus hijos, para que, sustraídos de la destrucción de la muerte eterna, todo nuestro ser te bendiga, y nuestra vida te glorifique. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,370).

## SALMO 104 (103)

### ESPLENDORES DE LA CREACIÓN

<sup>1</sup> ¡Bendice, alma mía, a Yahvé!  
¡Yahvé, Dios mío, qué grande eres!

Vestido de esplendor y majestad,  
<sup>2</sup> te arropa la luz como un manto,  
como una tienda extiendes el cielo,  
<sup>3</sup> levantas sobre las aguas tus moradas;  
te sirven las nubes de carroza,  
te deslizas sobre las alas del viento;  
<sup>4</sup> tomas por mensajeros a los vientos,  
al fuego llameante por ministro.

<sup>5</sup> Sobre sus bases posaste la tierra,  
inconmovible para siempre jamás.  
<sup>6</sup> Como un ropaje la cubría el océano,  
sobre los montes persistían las aguas;  
<sup>7</sup> a tu bramido emprendieron la huida,  
se precipitaron al escuchar tu trueno,  
<sup>8</sup> subiendo a los montes, bajando a los valles,  
hasta el lugar que tú les asignaste;  
<sup>9</sup> les pusiste un límite infranqueable,  
por que no vuelvan a anegar la tierra.

<sup>10</sup> A los valles envías manantiales,  
que van discurriendo por vaguadas;  
<sup>11</sup> abrevan a las bestias del campo,  
apagan la sed de los onagros;

<sup>12</sup> junto a ellos habitan las aves,  
que entonan su canto entre la fronda.

<sup>13</sup> Riegas los montes desde tu alta morada,  
con la humedad de tus cámaras \* saturas la tierra;

<sup>14</sup> haces brotar hierba para el ganado,  
y las plantas para el uso del hombre,  
a fin de que saque pan de la tierra,

<sup>15</sup> y el vino que recrea el corazón del hombre,  
para que lustre su rostro con aceite  
y el pan conforte el corazón del hombre.

<sup>16</sup> Los árboles de Yahvé se empapan a placer,  
y los cedros del Líbano plantados por él;

<sup>17</sup> allí ponen los pájaros su nido,  
su casa en su copa \* la cigüeña.

<sup>18</sup> Los riscos acogen a los rebecos,  
las rocas cobijan a los damanes.

<sup>19</sup> Creó la luna para marcar los tiempos \*,  
y el sol, que conoce su ocaso;

<sup>20</sup> mandas la tiniebla \* y cae la noche,  
donde rondan las fieras del bosque;

<sup>21</sup> los leoncillos rugen por la presa  
y reclaman a Dios su alimento.

<sup>22</sup> Cuando sale el sol, se recogen,  
y van a echarse en sus guaridas;

<sup>23</sup> el hombre sale a su trabajo,  
para hacer su faena hasta la tarde.

<sup>24</sup> ¡Cuán numerosas tus obras, Yahvé!  
Todas las hiciste con sabiduría,  
de tus creaturas se llena la tierra.

<sup>25</sup> Está el mar: grande y dilatado,  
con un incontable hervidero  
de animales, grandes y pequeños;

<sup>26</sup> lo surcan los navíos y Leviatán,  
a quien creaste para jugar con él.

<sup>27</sup> Todos ellos esperan de ti  
que les des su comida a su tiempo;

<sup>28</sup> se la das y ellos la toman,  
abres tu mano y se sacian de bienes.

<sup>29</sup> Si escondes tu rostro, desaparecen,  
les retiras tu soplo y expiran,  
y retornan al polvo que son.

<sup>30</sup> Si envías tu aliento, son creados,  
y renuevas la faz de la tierra.

<sup>31</sup> ¡Gloria a Yahvé por siempre,  
en sus obras Yahvé se regocije!

<sup>32</sup> El que mira a la tierra y tiembla,  
toca los montes y humean.

<sup>33</sup> Cantaré a Yahvé mientras viva,  
tañeré para mi Dios mientras exista.

<sup>34</sup> ¡Que le sea agradable \* mi poema!  
Yo tengo mi gozo en Yahvé.

<sup>35</sup> ¡Desaparezcan los pecadores de la tierra,  
nunca más existan los malvados!

¡Bendice, alma mía, a Yahvé! \*

V. 13 «con la humedad de tus cámaras», conj.; el hebr. dice: «del fruto de tus obras», expresión extraña en este contexto y que no cuadra con el paralelismo poético; otros, «la tierra se empapa de tu acción fecunda.

V. 17 «en su copa», griego; «en los enebros» hebr.

V. 19 «Creó la luna para marcar los tiempos»; otros: «actúa la luna según sus fases.

V. 20 «mandas la tiniebla»; otros: «caen las tinieblas.

V. 34 «¡que le sea agradable mi poema!»; otros: «¡suba hasta él mi poema!

V. 35 El hebr. coloca aquí el «Aleluya», que en el griego se lee al comienzo del Salmo.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

Este salmo comienza y termina como el anterior: «¡Bendice, alma mía, a Yahvé» (vv. 1a.35c). He comentado el Sal 103 como acción de gracias. El Sal 104 no es una acción de gracias, sino una alabanza, un himno de alabanza a Yahvé por la creación. Así como el Sal 103 invitaba a todas las creaturas celestes y terrestres a dar gracias a Yahvé por su gran amor; en el Sal 104 no existe esa invitación. Las creaturas, ciertamente, pueblan este poema, pero para ser contempladas gratuita y amorosamente. El contemplativo del Sal 104 no se conten-

ta con observar y después catalogar, como un botánico por ejemplo, sino que contempla qué hay detrás de lo creado, o quién está insinuado en lo creado. El poeta tampoco se sitúa en el pasado para relatar la creación divina. No dice “Dios *creó*”, sino “Dios *crea*” (v. 30; verbo usado tan sólo en este verso). «Crea nuestro presente que es móvil, en lugar del pasado inmóvil. De ahí se seguirá que lo más presente y lo más móvil se manifestará como el objeto por excelencia del acto creador de Dios. ¿Y qué puede haber más presente y más móvil que un viviente? Por eso aparece Dios aquí sobre todo como creador de cuanto vive» (P. Beauchamp, *Los salmos*, 174). El Creador no entra en el reposo sabático, como acontece en Gn 2,1-3; sigue actuando. Las obras divinas son lugar de encuentro contemplativo y cordial del poeta con Dios: «Por la magnitud y belleza de las criaturas / se descubre por analogía al que le dio el ser» (Sb 13,5). Cuando la experiencia contemplativa se articule en palabra, poética por necesidad, se plasmará el himno de alabanza que es el poema, afín, por lo demás, a los Sal 8; 19; 29; 148.

Pero el Sal 104 también presenta aspectos que le asemejan al relato de la creación de Gn 1,1 – 2,4a, y motivos míticos que permite relacionarle con la mitología cananea y con el himno egipcio al dios Atón (Akhnaton = “encarnación de Aton” [el sol]). «Podría colocarse junto a Gn 1 y Gn 2 y figurar como un tercer relato, en clave lírica, de la obra creadora» (Lancellotti, 689). En efecto, la sucesión de la luz (vv. 1-2), del firmamento (vv. 3-4), de la tierra y el mar (vv. 5-9), de la vegetación (vv. 10-18), del día y de la noche (vv. 19-23), de los mares y de los vivientes (vv. 25-26) y del alimento (vv. 27-28), es el mismo orden de aparición de lo creado en el relato de Gn 1. Pero el poema no se somete al esquema hierático de Génesis, ni se ciñe a los días de la semana; es riquísimo tanto en el vocabulario como en las imágenes. El hombre no es la cima de lo creado, sino un labrador, etc. No creo que se pueda afirmar que el poema depende del relato genesiaco: sus antropomorfismos, los motivos míticos, el mismo vocabulario nos permiten sospechar que el salmo es más antiguo que Gn 1. La mitología, de la que hay vestigios en el salmo (cf. vv. 7 ó 32), ha sido sometida a la razón, pero a una razón «que contempla con asombro el mundo totalmente desmitizado... De hecho, la intención del Sal 104, que puede servir de modelo bajo diversos puntos de vista, es ésta: mostrar cómo el mundo está abierto hacia Dios» (G. von Rad,

*Teología*, I, 442-443). El autor pudo rescatar los motivos míticos, como los egipcios, del acervo cultural de Palestina, en el que se fueron acumulando motivos mitológicos cananeos y herencias egipcias. Es imposible precisar la época de su composición, pero no queda excluida una época anterior al destierro (cf. Kraus, II, 442; Dahood, III, 33).

El salmo se presta a una lectura cósmica siguiendo el cliché del pensamiento hebreo: cielo-tierra-abismo. Los cielos son desplegados por Dios como si fueran una tienda (v. 2) rebosante de agua, que será canalizada hacia la tierra (v. 3); las nubes (v. 3), los vientos (v. 4), los rayos (v. 4), el trueno (v. 7) se mueven por el espacio celeste. Los grandes relojes cósmicos (el sol y la luna) penden del cielo (vv. 19.22). Dios, vestido de luz (vv. 1c-2a), mora en el espacio trascendente del cielo: allí tiene sus salones (v. 13). Descendiendo por las montañas –con especial relevancia en el salmo (vv. 6.8.10.13.18.32)–, el poeta se demora en la tierra (vv. 5.9.13.14.24.32.35 [30]), en la que aparece el hombre labrador (v. 23), rodeado de numerosas y variadas criaturas, cuya enumeración omito. El poeta no oculta su amor a «la hermana madre tierra, que es toda bendición». Es un amor lejano de la alegoría espiritualista y de la banalidad materialista. El tercer ámbito de lo creado es el mar, al que el poeta dedica dos estrofas (vv. 5-9; 25-26).

Ante las diversas y divergentes estructuras que descubren los estudiosos del salmo, me sirve para el comentario la que presenta Ravasi (III, 105): siete estrofas casi en perfecto paralelismo concéntrico, según el siguiente modelo: *a b c / d / b' c' a'*:

Antífona: «bendice...» (v. 1a).

A. Primera estrofa: teofanía en los cielos (vv 1b-4).

B. Segunda estrofa: la tierra y las aguas (vv. 5-9).

C. Tercera estrofa: las aguas en la tierra y la vida (vv. 10-18).

D. Cuarta estrofa: el tiempo (vv. 19-23).

B'. Quinta estrofa: el mar (vv. 24.25-26).

C'. Sexta estrofa: saciedad y vida en el mar y en la tierra (vv. 27-30).

A'. Séptima estrofa: teofanía y dedicatoria del poema (vv. 31-35b).

Antífona: «bendice...» (v. 35c).

## II. COMENTARIO: «¡Cuán numerosas tus obras, Yahvé!»

El poeta es un contemplativo: va más allá de la apariencia, despierta en sí mismo la capacidad admirativa, traduce en lenguaje lo que ve y nos lega su poema. Lo que ve no son obras muertas, apropiadas para el museo, sino que todo lo creado le remite al Creador: «de ti me van mil gracias refiriendo», escribe san Juan de la Cruz. En el v. 24 se encuentran dos de las palabras que surcan el poema de principio a fin: el nombre divino de Yahvé (vv. 1ab.16a.24.31ab y 34c) y las obras de Yahvé (vv. 4.13.18.24ab y 31). El v. 24 en sí tiene un matiz de antífona; da la impresión de ser la conclusión de los versos precedentes y el comienzo de los siguientes. Añado a estos datos la admiración del poeta ante las numerosas obras divinas para justificar la colocación de este estiquio como título de mi comentario.

*2.1. Teofanía en los cielos* (vv. 1b-4). El Sal 99 alababa la santidad divina; el 103 le daba gracias por su amor eterno; el 104 es un himno de alabanza al poder creador de Dios. Es el primer motivo que nos presenta el poeta, tras la breve antífona ya conocida del v. 1a: «¡Yahvé, Dios mío, qué grande eres» (v. 1b). Muestra su grandeza en la primera criatura que aparece: la luz. Según Gn 1-3, Dios da una orden y comienza a existir la luz, contemplada posteriormente desde fuera. El poeta del Sal 104 transforma la luz en un manto regio que cubre y oculta la presencia de Dios, a la vez que resalta su majestad. El simbolismo de la luz tiene un valor soteriológico: Dios crea la luz física e irradia la luz de la salvación (Sal 36,10). En este sentido la ley es lámpara para el camino (Sal 119,105). La vestimenta divina es sumamente majestuosa: Dios aparece «vestido de esplendor y majestad» (v. 1b), dos cualidades exclusivamente divinas con las que Dios se muestra cuando aparece (Sal 21,6; 96,6; 111,3; 14,5.12). Sobre ese vestido se endosa el manto de la luz. Dios «habita en una luz inaccesible» (1 Tm 6,16). Es la luz, por encima de toda luz.

El poeta no concibe el cielo como una gigantesca lámina de metal –el firmamento (Gn 1,6-8)–, sino como la lona tensa de una tienda de campaña (v. 2b; Is 40,22). La lona, como el firmamento, divide las aguas superiores de las inferiores. Las superiores serán canalizadas hacia la tierra en forma de lluvia. Sobre las aguas pone el pavimento de sus reales aposentos, sus “moradas” o salones (v. 3a; cf. Sal 29,10), a los que tan sólo pueden acceder los que forman la corte divina, no

el pueblo en general. Al espléndido pabellón real acuden los ministros de Yahvé, y de él salen como mensajeros de su majestad. Aunque la imagen del palacio de Yahvé en los cielos sea de origen cananeo (cf. Sal 18,8-16), su constructor no es el dios mitológico Ilu, sino el Dios histórico Yahvé.

El auriga de las nubes (v. 3b; Sal 18,11) no es Baal, sino Yahvé: cabalga sobre las nubes paseándose de un extremo al otro de su vasto imperio. En el símbolo de la nube se enlaza la dimensión trascendente con la inmanente. La nube es alta y sublime, de una misteriosa inmaterialidad (cf. Is 19,1); simultáneamente es una sombra protectora, es portadora de una bendición fecunda. No es extraño que la Biblia vea en ella un símbolo de la presencia de Dios entre los hombres (cf. Ex 16,10; 19,9; Lv 16,2; etc.), hasta llegar a ser el símbolo de la Sabiduría personificada (Si 24,3-4). Las “alas del viento” pueden aludir a los querubines que con sus alas cubren el arca (Sal 18,1), o bien los caballos uncidos a la carroza real en la que se pasea el Soberano.

Los vientos, en plural, moviéndose en todas las direcciones, son despachados por el Rey como mensajeros suyos (cf. Si 20,28), que controla personalmente (Sal 148,8). Sus ministros son la “llama” y el “fuego”, dioses de rango inferior en la cultura cananea y ahora degradados; según el profeta Joel, delante de Yahvé devora el fuego, detrás abrasa la llama (2,3). En el contexto del poema el fuego y la llama son fenómenos atmosféricos: el rayo, que ha pasado de las manos de Baal a las de Yahvé.

2.2. *La tierra y las aguas* (vv. 5-9). El tercer día de la creación está dedicado a separar la tierra firme del mar (Gn 1,9-10). La tierra es una plataforma sólida; está cimentada sobre unas columnas que se hunden en lo profundo del mar. La firmeza y estabilidad de la tierra son un reflejo de la firmeza y estabilidad del Creador (v. 5; Sal 65,7; Jb 38,4-6). Yahvé está envuelto en un manto de luz; el manto de la tierra es el océano (v. 6a), perdidos los poderes divinos negativos de la diosa acádica Tiamat. Verdad es que el océano tiene poderes destructores, que pueden sumergir incluso las montañas y anegar la tierra, como sucedió en el diluvio (Gn 7,20), pero es suficiente un bufido o un bramido de Yahvé (el trueno) para que las aguas huyan en desbandada como un ejército vencido (v. 7). El oscuro manto de las aguas es arrancado por Yahvé y las aguas del océano huyen atolondradas, escalando las altas cimas de los montes o refugiándose en los



valles (v. 8). «La palabra de Dios genera, por tanto, un terror insuperable en las fuerzas opuestas a la creación que huyen sin descanso en todas las direcciones» (Ravasi, III, 113), hasta que todas sean recluidas en el lugar que Yahvé les ha asignado: el mar, cuyas fronteras de arena jamás traspasarán: «Puse la playa por término al mar, / frontera que jamás traspasarán. / Se agitará [el mar], mas no lo logrará; / mugirán sus olas, pero no pasarán» (Jr 5,22; Jb 7,12; 26,10). Es posible que el poeta sea algo más minucioso, insinuando tres procedencias de las aguas: aquellas que después de cubrir las montañas fluyen de los manantiales, aquellas otras que corren por el cauce de los valles (los ríos) y también las aguas del mar. Creo, no obstante, que el bramido de Yahvé tiene una mejor ambientación en un contexto bélico (cf. Is 7,12-13; 15,20). En este contexto, el v. 8 se explica mejor como huida precipitada del enemigo (v. 8) que como aparición de los montes y de los valles, lo que nosotros llamaríamos gigantescos movimientos geológicos. En todo caso, con el v. 9 finaliza el “opus separationis” para dar paso al “opus ornatus”.

2.3. *Las aguas en la tierra y la vida* (vv. 10-18). Finalizada la “obra de separación” el poeta se centra en la “ornamentación” de la tierra en la que vive el hombre. «Es una tierra de montes y de valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo» (Dt 10,11). La lluvia es una “acción fecunda” de Yahvé con que se sacia la tierra (v. 13b) y también los “árboles de Yahvé” (v. 16). El agua trae el bienestar a la flora (vv. 10-13), al ser humano (vv. 14-15) y a la fauna (vv. 16-18). El hombre ocupa el centro de esta distribución tripartita de la tierra.

Las aguas subterráneas afloran a través de los “ojos de la tierra”, que son las fuentes (v. 10; las fuentes y el ojo humano traducen una misma palabra hebrea). El agua que brota de los manantiales discurre entre las montañas (por las vaguadas) y atrae a los animales sedientos: las bestias del campo y el asno salvaje (v. 11). En este ambiente refrescado por las aguas, en el cálido paisaje de Palestina, las aves del cielo encuentran su habitación; desde ellas entonan su cántico. Las aguas abundantes dan vida a árboles frondosos; «su fronda sirve de resguardo a toda especie alada», leemos en Qumrán (QH VIII, 8-9). Dios es “el padre de la lluvia”; Él se ocupa de las aves del cielo y de los onagros (v.11). Esta agua ya no brota de la tierra, sino que es enviada por Dios desde sus altos salones (v. 13a; v. 3a). El poeta no está tan interesado por la creación de los animales mencionados cuanto por la subsisten-

cia, por la creación continua; no se ocupa tanto del pasado como del momento presente. No deja de ser un misterio cómo algo tan frágil ante sus ojos puede ser atendido directamente por el Creador. El poeta descubre a Dios en su creación continua. ¡Es un milagro diario, mucho más en el áspero terreno de Palestina!

Los versos que vienen a continuación (vv. 14-15) nos sitúan ante la tierra de labranza. Es una tierra esmaltada de colores, entre los que predomina el verde de las praderas. Mediante la acción divina, la tierra produce hierba y vegetales para los animales domésticos y para el hombre. La tierra produce el trigo (v. 14c) y el hombre lo transforma en pan, «que conforta el corazón humano» (v. 15c). El pan es el báculo de la existencia humana (cf. 5,16; 14,13). El segundo don de la tierra es el vino, alegría del corazón del hombre (v. 15a), si se bebe con mesura: «¿Qué es la vida para quien le falta el vino? / Fue creado para alegrar el hombre» (Sir 31,27). El tercer don es el aceite: tonifica los músculos, es cosmético y símbolo de abundancia; con él abrillanta el hombre su rostro (v. 15b; Lv 2,4; Dt 12,17; etc.). El Sirácida afirma que estos tres dones, entre otros, son esenciales para la vida del hombre (39,26); son imprescindibles en la vida del campesino de Palestina.

La tierra se empapa (se sacia, v. 13b) con el don de la lluvia fecunda. También los distantes sublimes cedros del Líbano se sacian con el mismo don (v. 16). Son árboles divinos (“árboles de Yahvé”, como superlativo): plantados por las manos de Yahvé y regados por las aguas procedentes de los salones de Yahvé. Las altas cúspides del Líbano, añoradas desde antiguo (Gilgamés) y siempre inaccesibles para el ser humano, son el hábitat de aves exóticas, como la cigüeña, el ave “piadosa” –así la llama el texto hebreo (*ḥāsîdâ*, v. 17b) y así era denominada por los antiguos: “pietatecultrix”, Suetonio–, como los rebecos y damanes o tejones. Lo que atrae la atención del poeta es que Dios se ocupe de todos, que esté creando constantemente. Lo diré con un himno litúrgico: «... ¡Qué sudoroso y sencillo / te pones a mediodía, / Dios de esta dura porfía / de estar siempre creando, / y verte necesitando / del hombre más cada día!».

Hasta ahora el poeta se ha paseado por el espacio celeste, el cósmico y el más cercano al habitante de Palestina. En todos estos ámbitos ha sorprendido las huellas del Dios creador, que continúa creando. La estrofa que viene a continuación discurre con la cadencia propia del tiempo.

2.4. *El tiempo* (vv. 19-23). Hemos encontrado más de un motivo procedente del mito y desmitizado por el poeta. Algo similar sucede con la luna y el sol: no son divinidades, sino que han sido hechas por Yahvé: «Creó la luna para marcar los tiempos» («las fiestas, los días y los años», Gn 1,14). Tal vez existe un resto mitológico en la afirmación «el sol conoce su ocaso» (v. 19b). No deja de ser una personificación semejante a aquellas otras: el sol como esposo que sale de su alcoba o como héroe que recorre su camino (Sal 19,6). También el sol es una criatura de Dios, no un dios como en el himno a Atón. La luna y el sol son los dos grandes relojes cósmicos; regulan los ritmos de la vida cotidiana, social y litúrgica, de Israel.

Las tinieblas no son el tiempo confiado a la muerte o al caos (Gn 1,2); son enviadas por Dios, como Señor del día y de la noche. «La alternancia de las tinieblas y la luz permiten convivir a las fieras y al hombre, creando armonía en la diversidad» (Ravasi, III, 121). La noche está reservada para el león, el rey de los animales. Su rugido es más una petición dirigida a Dios que una fiera amenaza: piden su comida a Dios (v. 21). El día está reservado para el rey de la creación, el hombre. Curiosamente éste ha de afanarse para obtener su sustento (v. 23), como si fuera menos importante que el león. Es la tarea que se le encomienda en el segundo relato del Génesis (2,15).

Finalizado el recorrido por el espacio y por el tiempo, y contempladas tantas y tan diversas criaturas, el poeta proclama extasiado: «¡Cuán numerosas son tus obras, Yahvé!». Todas y cada una están hechas con habilidad artesanal, con habilidad y tino (v. 24). El poema podía terminar con esta admiración extasiada ante lo creado. Pero aún ha de continuar. «De tus criaturas está llena la tierra» (v. 24b). El poeta siente la necesidad de reposar nuevamente su mirada contemplativa en lo creado, fascinado como está por la actuación divina, por la creación continua.

2.5. *El mar* (vv. 25-26). En correspondencia con las aguas caóticas recluidas en el mar de la segunda estrofa (vv. 5-9), la mirada contemplativa del poeta se detiene ahora en el mar. Le atrae su grandeza y dilatación: es “grande y dilatado” (v. 25a). El texto hebreo es más gráfico para el segundo adjetivo: es “largo de manos”, dice; es decir, demasiado dilatado para ser abarcado por las manos humanas o bien “tiene unos brazos tan largos” que alberga en su seno innumerables y enor-

mes criaturas. Las aguas marinas «bullen con un bullir de vivientes» (Gn 1,20); los hay de todos los tamaños, “pequeños y grandes” (25b).

Los navíos surcan la tersa superficie del mar, como si fueran montañas que se yerguen en la llanura. Así pierde el mar el aspecto terrorífico que, como divinidad, tiene en la mitología cananea. Es una simple criatura domesticada (no el dios de la anti-creación), dispuesta a entregar sus riquezas al pescador y a abrir sus sendas a los navegantes. En el mar vive Leviatán, el dragón de “las siete cabezas”, conocido también en la mitología cananea, y del que Yahvé pregunta a Job: «¿Jugarás con él como con un pájaro, / lo atarás para diversión de tus hijas?» (40,29). Lo que el hombre no puede, lo hace Dios. Dios creó en el mar al Leviatán «para que juegue en él» (v. 26b). El poeta contempla a un animal juguetero, a un Dios juguetero; ambos sentidos son válidos para la expresión. Según la tradición rabínica, Dios dedica un cuarto de su jornada a divertirse con el Leviatán. En todo caso, la creación tiene una dimensión lúdica o festiva (Pr 8,30-31) en la que está presente el Leviatán, no como terrible monstruo marino, sino como una criatura bulliciosa.

2.6. *Saciedad y vida en el mar y en la tierra* (vv. 27-30). Todos los animales, los del mar y los de la tierra, son sorprendidos por el poeta en actitud de espera expectante, en ruego suplicante. Esperan el “don” de Dios (vv. 27b.28a). El don del alimento sacia el apetito de los animales, como la lluvia sacia la tierra (vv. 13.16). Los bienes divinos aseguran la subsistencia de todas las criaturas. Pero ¿sobrevivirán?

Los vv. 29-30 no nos presentan un cuadro de muertos que retornan a la vida, en conformidad con la famosa visión de los huesos secos (Ez 37). El aliento divino (el espíritu) da vida a los distintos seres: «En su mano [la de Dios] está el respiro de los vivientes / y el aliento del ser de carne» (Jb 12,10). La vida y la muerte, por ello, son fenómenos naturales, dependientes de la acción creadora de Dios. El poeta contempla no la inmoralidad del individuo, ni su resurrección, sino la sucesión de distintas generaciones, según el mandato del Génesis: «Creced y multiplicaos» (Gn 1,22.24.28. 30; 2,7; 6,17; 7,15; 8,1). El ser humano ha sido hecho por el espíritu de Dios, el soplo del Omnipotente le da la vida. En las manos de Dios está la vida y la muerte (1 S 2,6). El ser vivo muere cuando Dios le retira su aliento (v. 29); al contrario, comienza a vivir cuando es creado por Dios al enviarle su espíritu o aliento (v. 30). Lo mismo que se lo retira a unos,

se lo comunica a otros. Dios está “sin pausa creando”. Su espíritu está en constante movimiento: es un mensajero de Dios (v. 4). De este modo se renueva constantemente la faz de la tierra (v. 30b).

2.7. *Teofanía y dedicatoria del poema* (vv. 31-35b). El manto de Dios es la luz (v. 2), que destella en todo lo creado. Sea reconocida la luz divina (su gloria) manifestada en todas sus criaturas: siga gozando con ellas como gozó apenas salidas de sus manos al ver que era “bello” o “muy bello” (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31). El poeta ha sido fascinado por la belleza de la creación, que es la belleza de Dios. Pero Dios es también “terrible”: la tierra se estremece ante la mirada divina, y los montes se convierten en volcanes al ser apenas tocados por los dedos de Dios. La convulsión cósmica (v. 32), cuando Dios aparece, visualiza el inmenso poder del Creador, que se halla muy por encima del mundo. El contemplativo de la creación ha de ser capaz de admirarse y de estremecerse, porque el Creador está sumamente cerca: en los ojos que miran o en las manos que tocan.

El poeta ha vertido en palabra poética lo que ha visto y sentido en su contemplación. Ha construido un poema para ser recitado con acompañamiento musical. Se experimenta como el sacerdote de una liturgia cósmica. En consecuencia, se dedicará de por vida a cantar al Señor, a tañer para su Dios (v. 33). El autor está contento de su obra; ¿le será grata también al Creador?; o acaso mejor, quiere presentarse ante el Creador con la humilde ofrenda de su poema (como un pobre súbdito se presenta ante su Majestad); tan sólo pide que la ofrenda sea benévolamente acogida: «suba hasta él mi poema» (v. 34a; cf. Sal 19,15). Cantar a Dios por sus obras magníficas es fuente de dicha para el cantor. Como Dios se deleita en sus obras (v. 31b), el poeta se goza alabando a Dios. En la creación persiste tan sólo una sombra: la presencia de los malvados; si desaparecieran, porque «en la creación abierta hacia Dios no hay lugar alguno para la culpa» (Kraus, II, 449), todo lo creado sería “muy bello” (Gn 1,31).

\* \* \*

Nunca como en los tiempos actuales se ha hablado tanto de ecología, y nunca se ha ensuciado tanto la creación como en nuestros días. El “hombre técnico” ha desterrado al “hombre contemplativo”, y se van perdiendo por el camino la capacidad de admiración y el

estupor ante lo creado y ante el Creador. Un mundo sin Dios termina por ser un cadáver. El espíritu contemplativo, por el contrario, tiene la rara habilidad de sorprender a Dios en los rincones de lo creado (no digo de la naturaleza, porque este concepto es ajeno al pensamiento del AT). Dios vestido de luz, Dios como jefe de un clan beduino, Dios como arquitecto, Dios como jefe militar que se enfrenta con el caos primordial, Dios como sabio agricultor, Dios como padre solícito con sus criaturas, un Dios juguetón..., éstas y otras muchas imágenes emergen del poema y nos acercan a Dios. La obra que Dios ha hecho es “muy bella”; ¿por qué nos empeñamos en afearla los humanos? Puede venirnos bien la lectura del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz para que no se extinga nuestra capacidad contemplativa: «Oh bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado; / oh prados de verduras / de flores esmaltado; / decid si por vosotros ha pasado...». Acaso la atenta oración con este salmo puede restituir la belleza a todo lo creado y situarnos ante un mundo más bello, más divino y más humano.

### III. ORACIÓN

«Oh Dios glorioso y omnipotente, que saciaste la tierra árida con un fruto opulento, concédenos contemplar espiritualmente tu sublime gloria, para que, mientras te avistamos a ti en el cielo, meditemos constantemente lo celeste. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,376).



## SALMO 105 (104)

### LA MARAVILLOSA HISTORIA DE ISRAEL

---

**¡Aleluya!**

<sup>1</sup> ¡Dad gracias a Yahvé, invocad su nombre,  
divulgad entre los pueblos sus hazañas!

<sup>2</sup> ¡Cantadle, tañed para él,  
recitad todas sus maravillas;

<sup>3</sup> gloriaos en su santo nombre,  
se alegren los que buscan a Yahvé!

<sup>4</sup> ¡Buscad a Yahvé y su poder,  
id tras su rostro sin tregua,

<sup>5</sup> recordad todas sus maravillas,  
sus prodigios y los juicios de su boca!

<sup>6</sup> Raza de Abrahán, su siervo,  
hijos de Jacob, su elegido \*:

<sup>7</sup> él, Yahvé, es nuestro Dios,  
sus juicios afectan a toda la tierra.

<sup>8</sup> Él se acuerda siempre de su alianza,  
palabra que impuso a mil generaciones,

<sup>9</sup> aquello que pactó con Abrahán,  
el juramento que hizo a Isaac,

<sup>10</sup> que puso a Jacob como precepto,  
a Israel como alianza eterna:

<sup>11</sup> «Te daré la tierra de Canaán  
como lote de vuestra herencia».

<sup>12</sup> Cuando eran poco numerosos,  
gente de paso y forasteros,



- <sup>13</sup> vagando de nación en nación,  
yendo de un reino a otro pueblo,  
<sup>14</sup> a nadie permitió oprimirlos,  
por ellos castigó a los reyes:  
<sup>15</sup> «Guardaos de tocar a mis ungidos,  
no hagáis daño a mis profetas».
- <sup>16</sup> Trajo el hambre a aquel país,  
todo bastón de pan rompió \*;  
<sup>17</sup> a un hombre envió por delante,  
José, vendido como esclavo.  
<sup>18</sup> Trabaron sus pies con grilletes,  
por su cuello pasaron cadenas,  
<sup>19</sup> hasta que se cumplió su predicción  
y la palabra de Yahvé lo acreditó.  
<sup>20</sup> El rey ordenó ponerlo en libertad,  
el soberano de pueblos mandó soltarlo;  
<sup>21</sup> lo nombró administrador de su casa,  
soberano de toda su hacienda,  
<sup>22</sup> para instruir \* a su gusto a sus magnates,  
y hacer sabios a sus ancianos.
- <sup>23</sup> Entonces Israel entró en Egipto,  
Jacob residió en el país de Cam.  
<sup>24</sup> Multiplicó sobremanera \* a su pueblo,  
lo hizo más fuerte que sus opresores;  
<sup>25</sup> cambió su corazón para que odiaran a su pueblo  
y usaran malas artes con sus siervos.  
<sup>26</sup> Envío a Moisés, su siervo,  
y a Aarón, que había elegido,  
<sup>27</sup> que ejecutaron signos en Egipto,  
prodigios en el país de Cam.
- <sup>28</sup> Mandó tinieblas, y hubo tinieblas,  
pero ellos desafiaron \* sus palabras.  
<sup>29</sup> Trocó sus aguas en sangre,  
haciendo que sus peces murieran.  
<sup>30</sup> Pululaban ranas en su país,  
que entraban en las estancias reales;

- <sup>31</sup> lo mandó y vinieron mosquitos,  
cínifes por toda su comarca.  
<sup>32</sup> Les dio por lluvia granizo,  
rayos por toda su tierra;  
<sup>33</sup> dañó viñedos e higueras,  
quebró los árboles del país.  
<sup>34</sup> Ordenó que llegara la langosta  
y el pulgón en número incontable;  
<sup>35</sup> devoraron la hierba del país,  
devoraron el fruto del suelo.  
<sup>36</sup> Hirió a los primogénitos del país,  
las primicias de su virilidad.
- <sup>37</sup> Los sacó cargados de oro y plata,  
ni uno solo flaqueó de entre las tribus.  
<sup>38</sup> Egipto se alegró de su salida,  
lentos como estaban de terror.  
<sup>39</sup> Desplegó una nube para cubrirlos,  
un fuego que alumbrara en la noche.  
<sup>40</sup> Pidieron \* y mandó codornices,  
de pan del cielo los hartó;  
<sup>41</sup> hendió la roca y brotaron las aguas,  
como río corrieron por los sequedales.  
<sup>42</sup> Recordando su palabra sagrada,  
dada a Abrahán, su servidor,  
<sup>43</sup> sacó a su pueblo con alborozo,  
a sus elegidos en medio del júbilo.
- <sup>44</sup> Les dio las tierras de los paganos,  
el sudor de las naciones heredaron,  
<sup>45</sup> para que así guarden sus preceptos  
y observen todas sus leyes \*.

V. 6 «su elegido» dos mss; «sus elegidos» TM.

V. 16 «todo bastón de pan rompió»; otros: «tronchando los tallos del trigo»

V. 22 «instruir» versiones; «ligar» hebr.

V. 24 «sobremanera»; el adverbio hebr. puede ser un título divino: «El Poderoso», en Ebla.

V. 28 «desafiaron» versiones; «no desafiaron» hebr.; otros: «no reconocieron»

V. 40 «pidieron» versiones; el hebr. está en singular (omisión de una letra).

V. 45 El hebr. añade aquí «Aleluya»; omitido por las versiones.

## I. VISIÓN DE CONJUNTO

El “aleluya” inicial –según la versión griega (v. 1)– y final –de acuerdo con el texto hebreo (v. 45)– invitan a catalogar este salmo entre los himnos. El poema propiamente tal comienza con el imperativo «dad gracias», lo cual induce a considerar el salmo como una acción de gracias. Es cierto que por la forma y por el contenido el himno y la acción de gracias se sitúan en una zona poco definida. Además el Sal 105 presenta otros aspectos difícilmente asignables al himno o a la acción de gracias. Por el contenido es una meditación histórica según las pautas del “credo histórico” de Israel: los patriarcas-José-Egipto-éxodo y desierto-el don de la tierra (cf. Dt 26,5b-9: aquí no está presente José). Faltan en esta secuencia las tradiciones de Sinaí. La lectura de la historia hecha por el autor del salmo tiene una finalidad didáctica, en la que desemboca, al parecer, toda la composición (v. 45). Son invitados a alabar al Señor la “raza de Abrahán” y los “descendientes de Jacob” (v. 6), es decir, la comunidad de Israel da gracias a Yahvé por el don de la tierra, el don por excelencia. Ello supone un ambiente litúrgico, como prueba indirectamente el uso del salmo por el Cronista (1 Cro 16,8ss). En la época del Cronista (ca. 300 a.C.) este salmo formó parte de la liturgia del segundo templo. Si en vez de atenernos servilmente al género describimos el poema, me sirven estas palabras de A. González Núñez: «El salmo es un himno de alabanza a la fidelidad de Dios con su nación, a la vez que una consolación para el pueblo del presente y una amonestación al cumplimiento de la alianza» (p. 474).

El autor del salmo dice expresamente que da gracias a Yahvé (nombre que aparece en el salmo siete veces, incluyendo el doble “aleluya”) por sus “hazañas” (v. 1), por sus “maravillas” (vv. 2.5), por su “poder” (v. 4), por sus “prodigios” (v. 5), por sus “juicios” (vv. 5.7). Este conjunto de sinónimos nos remite a las hazañas realizadas por Yahvé con motivo del éxodo. Más aún, el poeta nos proporciona la clave que le ha orientado en su lectura personal de la historia y en la selección de los acontecimientos históricos. El “recuerdo” es el hilo conductor: Yahvé «se acuerda siempre de su alianza» (v. 8) y «recuerda su palabra sagrada» (v. 42). La alianza es llamada también “palabra” (v. 8b), “juramento” (v. 9b), “precepto” (v. 10a). La alianza no tiene vuelta atrás, es eterna (v. 10b) y consiste en el don de la tierra, prometida a los padres (v. 11) y dada a los hijos (v. 44), con la finalidad precisa de

que éstos «guarden sus preceptos y observen todas sus leyes» (v. 44). Por la vía del ascenso generacional llega hasta Abrahán (v. 6), el primero de los padres; desciende numerosas generaciones –mil en números redondos (v. 8b)– y se sitúa entre la generación actual, receptora de la tierra. «¿Por qué, se pregunta Beaucamp, recordar la promesa hecha a los antepasados? ¿De dónde procede el interés del salmo por mostrar cómo Yahvé se ha mantenido fiel a su palabra? Porque el pueblo de Israel –responde– se encuentra, después del exilio, en la situación de un pueblo que debe tomar nuevamente posesión de la tierra, se debe renovar la experiencia del éxodo.

Si esto es así, se explican cuatro datos: 1) que la alianza sea más una promesa-juramento, según la teología de la escuela sacerdotal, que un compromiso bilateral, de acuerdo con la teología deuteronomica; 2) que este salmo, junto con el Sal 47, sea el único que menciona a Abrahán; fuera del Pentateuco, los escritos bíblicos anteriores al destierro no mencionan el nombre del Patriarca; 3) que el Sal 105 ignore las tradiciones del Sinaí; 4) que el autor conozca los libros del Pentateuco, cuya secuencia narrativa influye en la composición del poema según este orden: Génesis en los vv. 8-23, Éxodo en los vv. 24-43, un apunte a los libros de Números-Deuteronomio-Josué-Levítico en los vv. 44-45 (cf. Ravasi, III, 141). En consecuencia, el tiempo más apto para la composición del salmo es el que discurre entre el retorno del destierro y la época del Cronista.

El movimiento del poema, por lo demás, discurre por el cauce de la promesa-cumplimiento, sin que medie la observancia de los mandamientos de la alianza. Tan sólo cuando el nuevo pueblo haya entrado en posesión de la tierra, ha de guardar los preceptos y observar las leyes (v. 24). En la dinámica del salmo son fundamentales los verbos “entrar” y “salir”. Israel, acuciado por el hambre (v. 16), entró en Egipto (v. 23). Salió (fue sacado) de Egipto (vv. 37.43) para entrar en la tierra que Yahvé les dio (v. 44). Entre la entrada y la salida, como entre la promesa y su cumplimiento, transcurren una serie de hechos históricos cuya finalidad es mostrar cómo Yahvé se mantuvo fiel a su palabra en el pasado y también en el futuro será fiel.

El poeta invita a la alabanza con diez imperativos (vv. 1-5) dirigidos al pueblo de la promesa (v. 6). En el v. 7 proporciona el gran motivo para alabar a Yahvé. A partir del v. 8 la mayoría de los verbos tienen por sujeto a Dios: comienza el gran credo histórico, que llega

hasta el final del salmo (vv. 8-45). El primer capítulo de la historia santa está dedicado a los Patriarcas, concretamente a la alianza de Dios con los padres (vv. 8,15). El hambre que sobrevino en la tierra dada a los padres (v. 16) motiva la bajada de los hijos a Egipto (v. 23). Entre estas noticias el autor inserta la historia del “sabio” José como segundo capítulo de la historia (vv. 16-22). El pueblo hambriento “entra” en Egipto (v. 23), donde permanecerá hasta que sea sacado (v. 37). El tercer capítulo de la historia abarca la estancia en Egipto –destacando las figuras señeras de Moisés y de Aarón (vv. 26-27)– y la numeración de ocho plagas (vv. 23-36). En el capítulo cuarto el poeta sintetiza la salida de Egipto y paso por el desierto (vv. 37-43): el pueblo no sale por propia voluntad, sino que es sacado (vv. 37,43). El capítulo quinto y último, dedicado al don de la tierra y a la observancia de los mandamientos, es brevísimo, tan sólo dos versos (vv. 44-45). Es interesante el v. 42a: «*Recordando la palabra sagrada, / dada a Abrahán, su servidor*». El recuerdo y la palabra remiten al comienzo de la historia: «*Él se acuerda siempre de su alianza*» (v. 8a); la santidad remite al “nombre” [santo] (v. 1), y la condición de Abrahán como servidor, al v. 6: «*Abrahán, su siervo*». Es decir, el corazón del poema es el recuerdo divino: Dios recuerda su alianza y su palabra, y actúa. Presento a continuación un esquema intuitivo del salmo:

*Gran invitación a la alabanza* (vv. 1-7).

*El credo histórico* (vv. 8-45): cinco capítulos:

- I. Los Patriarcas: alianza y don de la tierra (vv. 8-15).
- II. El «sabio» José en Egipto (vv. 16-22).
- III. Las plagas (23-36)
  - Primera estrofa (vv. 23-27).
  - Segunda estrofa (vv. 28-30).
  - Tercera estrofa (vv. 31-33).
  - Cuarta estrofa (vv. 34-36).
- IV. El éxodo y el desierto (vv. 37-43).
- V. El don de la tierra (vv. 44-45).

## II. COMENTARIO: **Yahvé se acuerda de su alianza**

La alianza, como he indicado, es el corazón del salmo. Debo precisar. El salmista emplea el verbo técnico propio de las alianzas bilaterales: “concertar una alianza”, “sellar un pacto” (v. 9; de suyo, “cor-

tar una alianza” *-kārat b’rît-*; una alusión, probablemente, a los animales descuartizados, por en medio de los cuales pasaban los contratantes e invocaban sobre sí mismos la suerte sobrevenida a las víctimas, si transgredían su compromiso [cf. Gn 15,17; Jr 34,18]]. Sin embargo, la serie de sinónimos mencionados poco antes, el hecho de que Yahvé sea el gran actor del poema (lo único que hace el pueblo de Dios es bajar a Egipto durante la carestía y pedir comida en el desierto) y el empleo de una terminología más propia de la alianza unilateral o de la promesa (juramento), estos tres datos, al menos, nos obligan a entender la alianza como promesa. La tarea del pueblo, la observancia de las leyes, llega una vez que el pueblo ha recibido el don de la tierra (v. 45). La historia ha de ser entendida como el cumplimiento de una promesa divina; Dios mantiene su fidelidad a la palabra dada. Con esta clave comento el salmo: Yahvé se acuerda de su alianza.

2.1. *Gran invitación a la alabanza* (vv. 1-7). El poeta acumula imperativos, uno tras otro, para invitar a la alabanza divina. La alabanza es tanto una acción de gracias como un grito; es una proclamación himnico-misionera (v. 1), como también un cántico (con acompañamiento de instrumentos) y una meditación musitada (una recitación, v. 2); es una gozosa explosión de alegría (v. 3) y una búsqueda de Yahvé, de su rostro (vv. 3b-4). La búsqueda de Dios viene a ser una definición casi técnica del itinerario espiritual. El que busca el rostro divino anhela la presencia de Dios: ser admitido en su templo santo (cf. Sal 27), mientras se afana en descubrir los vestigios de sí mismo, que Yahvé ha ido dejando en su paso por la historia. Porque el misterio de Dios es infinito, como lo es su poder, incesante ha de ser la búsqueda del creyente (v. 4b: «Id tras su rostro sin tregua»). La invitación a la alabanza desemboca en el recuerdo: «Recordad todas sus maravillas» (v. 5a), es decir, las múltiples y diversas intervenciones de Dios en la historia de la salvación.

Esta invitación tan amplia va dirigida a un pueblo disperso entre las naciones. También a ellas les afectan los juicios de la boca divina (vv. 7b.5b) y los prodigios realizados por Yahvé en la historia (v. 5b). La alabanza, por ello, tiene un alcance misionero: «Divulgad entre los pueblos sus hazañas» (v. 1b). El último verbo de la invitación (“recordar”) vincula al pueblo disperso con las hazañas de Yahvé y con los antepasados. Este pueblo es “raza de Abrahán” e “hijos de Jacob”. La

alianza con Abrahán es la raíz de la historia de la salvación (cf. Gn 15,7ss). Como los grandes líderes del pasado, el primer Patriarca es “siervo” de Yahvé. La descendencia de Abrahán está personificada en Jacob y en sus hijos, es decir, en el pueblo elegido (v. 6). Dios se hizo presente en la historia, en estos hijos suyos de carne y sangre. Ellos han de confesar, como el gran artículo de fe: «él, Yahvé, es nuestro Dios, / sus juicios afectan a toda la tierra» (v. 7). Este verso puede ser la conclusión de la gran invitación a la alabanza, el gran motivo para alabar a Dios, o el comienzo del credo histórico que viene a continuación. En todo caso, Yahvé es el Dios de la elección y de la alianza, es el Dios universal, cuya palabra atañe a toda la tierra. Es el único; para Israel no existe un Dios cósmico y otro nacional. El único existente es “nuestro Dios”.

2.2. *Los Patriarcas: alianza y don de la tierra* (vv. 8-15). El verbo “recordar” es una invitación dirigida al pueblo (v. 5a), es una realidad cuando se le aplica a Yahvé: «se acuerda de su alianza» (v. 8a), que es “palabra” (v. 8b), “juramento” (v. 9b) y “precepto” (v. 10a). Es una palabra pronunciada por el soberano, vinculante para él e irrevocable. El juramento añade solemnidad y sacralidad a la palabra: no puede ser quebrantada. En cuanto precepto, la palabra resalta la primacía de quien pronuncia esa palabra y alude al que la recibe. Los verbos están en consonancia con la realidad. Dios recuerda de una forma eficaz, operativa y eterna. La esperanza de Israel pende necesariamente del recuerdo divino. La alianza es “sellada o concertada” (“cortada”, con el significado que daba antes a la expresión “cortar la alianza”), pero obliga sólo a Dios (Yahvé es el único que pasó «por entre aquellos animales partidos, Gn 15,17). Es una alianza que se mantiene en pie (v.10a). Es, en una palabra, una alianza *eterna* (v. 10b), como eterno es el recuerdo de Yahvé (v. 8a). La palabra (alianza) le fue dada a Abrahán, heredada por Isaac, ratificada a Jacob/Israel (vv. 9-10). La formulación de la alianza alcanza su plenitud con Jacob (Gn 28,13-16; 3,9-12; Is 24,5; 55,3; 61,8; Jr 32,40). El contenido de la alianza es el don de la tierra, lote medido y heredad inalienable que ha de pasar de una a otra generación (v. 11; Gn 15,18).

La promesa (la alianza) es el hilo conductor de los vv. 12-15. Abrahán, una vez que llegó a Canaán, concreción de la promesa, se desplazó de un lugar a otro, como extranjero y peregrino. Sus descendientes fueron seminómadas, un grupúsculo insignificante ante

los habitantes de las ciudades-estados cananeos y sin ninguna propiedad en la tierra prometida, ni siquiera un sepulcro para enterrar a los muertos (Gn 23). Un pueblo invertebrado y disperso era, sin embargo, portador de la promesa hecha por Yahvé. Cuando el Faraón o Abimélec intentaron abusar de las matriarcas de este pueblo (cf. Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11), Dios se levantó como su defensor (su “goel”), como lo proclama en un oráculo directo: «Guardaos de tocar a mis ungidos, / no hagáis daño a mis profetas» (v. 15). A los dos títulos precedentes dados a los Patriarcas, y en ellos el pueblo (“siervo”, v. 6a, “elegido”, v. 6b) se añaden ahora otros dos: los hijos de este pueblo son “ungidos”, están puestos bajo la protección divina (cf. Sal 23,5; 45,8) y son huéspedes de Yahvé, el soberano (cf. Gn 14; 23,6). Atentar contra ellos es un sacrilegio. Son también portadores y transmisores de la palabra de Dios. Gn 15 comienza con una formulación estrictamente profética: «Fue dirigida la palabra de Dios a Abrán» (Gn 15,1). En la narración de Gn 20 se declara expresamente: Abrahán “es el profeta” (Gn 20,7). El autor transfigura con estos cuatro títulos la era patriarcal: “siervo, elegido, ungidos, profetas”. Este pueblo es un faro de esperanza para todos los pueblos.

2.3. *El «sabio» José en Egipto* (vv. 16-22). La escena dedicada a José une el primer artículo de la fe con el segundo: la historia de los padres con la estancia en Egipto. En el libro del Génesis hay que llegar a la mitad de la narración para saber que es Dios el que actúa en secreto (Gn 43,23). Habrá que esperar casi al final de la narración para que el autor omnisciente nos notifique en palabras de José: «Para vuestro bien me envió Dios delante de vosotros» (Gn 45,5). El Sal 105 presenta a Dios ya en el comienzo de la escena: Dios «trajo el hambre a aquel país, / todo bastón de pan rompió» (v. 16). ¿Es el bastón la vara con la que se apaleaban las espigas, o la pala con la que se saca el pan del horno, o acaso el palo del que penden las rosquillas del pan? Creo que la expresión “romper el bastón de pan” se torna más nítida si traducimos por “tronchar los tallos del trigo”. Es una traducción posible y el hambre es mucho más radical: antes de que grane la espiga, se quiebra el tallo que la sostiene. El hambre es absoluta en la tierra prometida.

Yahvé continúa actuando en este cuadro de miseria enviando “un hombre por delante” (v. 17a). De momento se nos oculta el nombre del adelantado, creando cierto suspense. Es un enviado de Dios, que



repara el hambre causada por Él sirviéndose de alguien peculiar: ¿cómo satisfacer el hambre de todo el país a través de José que es tan sólo un esclavo? (v. 17b; Gn 37,28; 45,5). En su condición de esclavo es inmovilizado en la prisión, atado de pies y manos: los pies sujetos con grilletes y el cuello preso en la argolla. (La piedad popular aplicará el v. 18b a la Virgen Dolorosa, basándose en la traducción de la Vulgata: «ferrum pertransivit animam eius». Pero, conforme al paralelismo hebreo, el texto original no habla de “alma”, sino de “cuello”). El autor presenta en el preso al esclavo y al acusado injustamente por la mujer de Putifar (Gn 39,7-20). No obstante este ser semimuerto, en cuanto que es un preso, va a tener una palabra autorizada que decir, porque en su palabra está presente la Palabra. La palabra de Yahvé lo acreditará, Putifar reconocerá la inocencia de José y “el soberano de los pueblos” mandará soltarlo. “Soberano de los pueblos” es el Faraón y, sobre todo, Yahvé, Señor que rige los destinos de la historia (Sal 22,29).

El antiguo prisionero alcanza los más altos honores. Puesto al frente de la casa del Faraón como visir (v. 21), es el maestro de los maestros. José es el sabio oficial y el máximo político, a cuyas directrices han de someterse los ministros y funcionarios de la corte faraónica.

*2.4. Las plagas (23-36).* El v. 23 empalma la presente escena con la anterior. Entre diversos clanes semitas que bajaron a Egipto, se encuentra el clan de Israel/Jacob. Egipto tiene dos nombres en la Biblia: Misrayim, considerado hijo de Cam en las genealogías del Génesis (Gn 10,6.13-14), y también Cam, es decir “negro” como su fértil tierra (cf. Sal 9,18ss; 10,6; Sal 78,5). En esta tierra extranjera madurará la promesa de descendencia hecha a Abrahán. Dios está presente en la génesis del pueblo de una forma textualmente oculta o manifiesta, depende de cómo traduzcamos el v. 24: «Multiplicó sobremanera a su pueblo» o «El Poderoso multiplicó a su pueblo» (v. 24a). En dos breves hemistiquios se sintetizan siglos de vida y de historia. Lo importante es que en una tierra extranjera, y sometidos los descendientes de Jacob al peso de la opresión, el Dios de Israel va a realizar la gesta salvadora por antonomasia que configurará para siempre el espíritu del pueblo de Dios.

El drama de la opresión egipcia se resume también en un solo verso (v. 25). Según Ex 1,8, el cambio de actitud de los egipcios con

relación a los hebreos se debe a un cambio de dinastía; el salmo da un mayor protagonismo a Dios: él cambió el corazón de los egipcios; lo que antes era aprecio ahora se torna desprecio, porque Dios cambió el corazón de los egipcios. La Biblia no tiene inconveniente en recurrir a Dios para explicar la presencia del mal, no cabe dualidad de divinidades; por otra parte, el poeta está convencido (como lo está el autor de la narración de José según el Génesis) de que Dios es capaz de sacar bien del mal. El resultado del cambio del corazón es la persecución de los descendientes de Jacob (v. 25b). Retornamos de este modo a la situación original en la que se encontraba José: al José preso (vv. 17-18) corresponde un pueblo esclavizado (v. 25). El lector espera que Dios actúe también en este escenario de opresión, como intervino en la prisión de José. El poeta omnisciente sabe crear un clima de suspense que atrae la atención del lector.

Efectivamente, Dios interviene enviando al escenario de opresión a un siervo (Moisés) y a un elegido (Aarón) (v. 26), con el mismo título que reciben Abrahán, el siervo de Dios, y Jacob, el elegido de Yahvé (v. 6). Dios actuará, liberará y guiará a su pueblo por medio de estos dos envidos suyos. Yahvé pone en las manos de sus dos emisarios la ejecución de “signos” y de “prodigios”; unos y otros nos remiten a la actuación divina en la oscuridad de la opresión. Todo está preparado para la acción: los personajes han sido presentados: un pueblo oprimido, un enemigo opresor, dos envidos por Yahvé y el mismo Dios actuando en la sombra. Se abre a continuación la serie de siete, ocho o nueve plagas, inspiradas tanto en Ex 4-11 cuanto en el Sal 78,44-51. Los verbos “mandar” (vv. 28.31) y “ordenar” (vv. 34) introducen las estrofas dedicadas a las plagas: Dios “mandó” la tres primeras plagas (vv. 28-30); ordenó que vinieran las dos siguientes (vv. 31-33) y las dos últimas plagas (vv. 34-36). Creo que no hay razón para descubrir dos plagas en el v. 31 y otras dos en el v. 34. El poeta no pretende una exposición exhaustiva ni conserva el orden de las plagas transmitido en Ex 4-11. Actúa con libertad y ordena según su parecer. «La lista crecida de los males no busca repetir la historia contada en el Éxodo. El poeta la evoca libremente, eligiendo y contando lo que le aconseja su propósito. Lo importante es señalar que Dios es el autor de estos prodigios» (A. González Núñez, 476).

La plaga de las tinieblas, que es la penúltima de Éx 10,21, es sumamente importante para el poeta. Las tinieblas, retorno del caos y anti-

cipo de la muerte, sintetizan la destrucción que está para caer sobre Egipto y la muerte de los primogénitos. Si los egipcios hubieran comprendido lo que Dios les decía por medio de las tinieblas, se habría detenido la implacable mano divina y no habría sido necesario llegar a la séptima plaga del poema, la décima de la narración exódica (v. 36; Ex 11,4ss; 12,29). Pero ellos «desafiaron sus palabras [las de Yahvé]» o, acaso mejor, «No reconocieron su obra» (v. 28b). A partir de este momento, Yahvé acepta el “reto” o insiste en su acción hasta que el Faraón reconozca a Yahvé y deje salir de Egipto al pueblo de Dios. Así, la sangre, que es la sede de la vida, se convierte en agente de muerte para los peces, alimento básico de los egipcios (v. 29; Ex 7,20s). El Faraón, “soberano de los pueblos” (v. 20b), es suplantado por un ejército de ranas que, enviadas por Dios, se adueñan de las estancias reales (v. 30; Ex 8,1-15). El poeta une las plagas cuarta y tercera de Ex 8,16.21 en una sola: la de los insectos que llenan toda la comarca (v. 31). La tormenta destructora con su aparato eléctrico es más propia de Palestina que de Egipto; propios de Palestina son también los árboles heridos por esta nueva plaga: “los viñedos y las higueras”. Transportada esta plaga (la séptima del libro de Ex 9,22-25), con el matiz teofánico que tiene la tormenta para un hebreo, Dios no responde a la necesidad de la tierra egipcia con el envío del agua, sino con una lluvia de fuego, portadora de hambre y de muerte (vv. 32-33). La hierba que aún haya podido brotar, pese al fuego, y el fruto del suelo son entregados a la langosta, mal endémico del agro oriental (es la octava plaga de Ex 10,12ss). Las tinieblas se han apoderado en verdad de la tierra de Egipto y han ingresado en los aposentos reales; tan sólo queda que cumpla su cometido en palacio. Así sucede cuando hiere de muerte a los primogénitos del país, «desde el primogénito del Faraón... y todos los primogénitos de los animales», apunta la narración de Ex 11,5. La muerte de “las primicias de la virilidad” es el signo más terrible del juicio divino. La décima plaga del Éxodo está ambientada “a media noche” (Ex 11,4), cuando la tiniebla es más densa. Egipto ha retornado al caos, del que surge el pueblo de Dios como criatura nueva.

2.5. *El éxodo y el desierto* (vv. 37-43). En el escenario de muerte que es Egipto, Yahvé actúa en favor de su pueblo. Éste entró en Egipto y es sacado de Egipto por Yahvé, el gran protagonista de la liberación y de la travesía del desierto. Israel entró en Egipto pobre y hambriento;

sale de Egipto cargado de un rico botín (cf. Ex 12,35-36) y sin que se produjera ni una sola baja entre sus tribus (v. 37). Los antiguos opresores aplauden la marcha de este pueblo (más parecido a un ejército bien organizado que a una multitud de fugitivos), «llenos como estaban de terror» (v. v. 38b). Los hijos de Israel parecían una auténtica divinidad, poseedora de una energía devastadora; de ahí que los presionaran «para que saliesen rápidamente del país, pues decían: ‘Vamos a morir todos’» (Ex 12,33).

El poeta estiliza las marchas por el desierto en tres elementos básicos: guía y protección para el camino, comida y bebida. Han desaparecido las murmuraciones, las rebeldías, las tentaciones. Una vez que el pueblo ha sido sacado de Egipto, Moisés no tiene nada que hacer, todo corre a cargo de Yahvé. El Liberador es el gran protagonista del salmo. Para que el pueblo liberado no sucumba bajo los rayos del sol, Yahvé extiende una nube protectora (v. 39a); para que no se pierda durante la noche por las intransitables arenas del desierto, Yahvé alumbró a su pueblo con una columna de fuego (v. 39b; Ex 13,21-22). Como padre solícito está atento para que su pueblo no desfallezca de hambre ni se muera de sed (vv. 40-41; Ex 16,2-36; 17,1-7); les da las codornices y el maná (por este orden); el maná es un alimento superior, pues es “pan del cielo”. Hace brotar agua de la roca, y el pueblo no hace más que dejarse llevar. Apenas si ha quedado un vestigio de las “murmuraciones” del pueblo en el verbo “pedir” (v. 40a) y en la hartura que les proporciona el pan del cielo (v. 40b).

El v. 42 recuerda al lector del poema la clave para entender el comportamiento de Yahvé. Cuatro palabras relacionan este verso con el v. 8: Yahvé “recuerda” su “palabra” (no su alianza), que es “santa” o “sagrada”, dada a Abrahán. Toda la historia está guiada por la palabra/promesa de Yahvé a Abrahán. La reacción del pueblo ante la salvación experimentada (v. 43) será una constante en las liberaciones sucesivas del pueblo de Dios. Si este poema fue compuesto para un pueblo desterrado en Babilonia, es portador de una esperanza inquebrantable en la actuación divina y de una experiencia siempre gozosa porque Yahvé sacó y sacará de la esclavitud a su pueblo, recordando su santa palabra.

2.6. *El don de la tierra* (vv. 44-45). El último artículo del credo histórico, y también del poema que vengo comentando, es el don de la tierra. En el pasado sus propietarios eran otros, los paganos. A fuer-

za de fatigas y de sudores transformaron la tierra en terreno tan próspero como es celebrado en el libro del Deuteronomio (cf. 6,10-13; 31,3-4). Pero el Soberano de todos los pueblos quiso dar esta tierra buena a su propio pueblo. Es puro don de Dios (v. 44), no el resultado del esfuerzo humano o de las maniobras de los hombres.

Ya en la tierra de Dios, el don se torna tarea para el pueblo heredero; Yahvé les dio esas tierras, para que ellos «guarden los preceptos y observen las leyes» divinas (v. 45). La ley, y con ella la alusión al Sinaí, no ha aparecido hasta ahora. El don de la ley, como plasmación de la alianza, arrancó esta respuesta del pueblo de Dios: «Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé» (Ex 24,3; Dt 5,27). El don de la tierra, meta de toda historia santa, ha de suscitar una respuesta semejante: guardar los preceptos y observar la ley. Es una respuesta de amor a la promesa mantenida a lo largo de la historia y al amor mostrado por Dios desde el tiempo de los padres hasta el día de hoy. Con palabras de Ravasi: «la profesión de fe se cierra con un abrazo entre el Salvador y el salvado, con un diálogo de revelación y de obediencia. La tierra es el lugar material de los bienes y de la liberación física y social, pero es también el lugar de la adhesión de Dios en la justicia» (III, 159). El pueblo así amado y liberado ¿será capaz de obedecer? Lo dirá el salmo siguiente.

\* \* \*

Este salmo centrado en la promesa de Dios y en su cumplimiento, en la palabra dada por Dios y nunca desdicha, en el recuerdo de los padres que alcanza a los hijos, en el poder de Dios superior a cualquier otro poder, es capaz de fomentar la confianza absoluta en Dios en cualquier circunstancia adversa. Dios actúa en la historia, también en nuestra historia, aunque nosotros no lo veamos. En última instancia, somos tan sólo espectadores de nuestra propia historia, en la que discurre la acción divina. Tan sólo tenemos una cosa que hacer: abrir las manos y recibir el don divino. Pero, una vez recibido el don, quisiéramos responder al amor de Dios con nuestro amor: guardar su alianza. Si nuestra respuesta es distinta, no es objeto de este salmo, sino del siguiente. De momento con el presente salmo expresemos el alborozo y el júbilo de haber sido liberados.

### III. ORACIÓN

«Señor, invocamos tu nombre y te suplicamos: así como guiaste a nuestros padres con el poder de tu nombre, y los alimentaste con el pan de los ángeles, cuídanos también a nosotros y reconfortanos con místicos manjares. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,382-383).



## SALMO 106 (105)

### CONFESIÓN NACIONAL

<sup>1</sup> ¡Aleluya!

¡Dad gracias a Yahvé porque es bueno,  
porque es eterna su misericordia!

<sup>2</sup> ¿Quién contará las proezas de Yahvé  
o proclamará toda su alabanza?

<sup>3</sup> ¡Dichosos los que guardan el derecho,  
los que practican siempre la justicia!

<sup>4</sup> ¡Acuérdate de mí, Yahvé;  
hazlo por amor a tu pueblo,  
ven a ofrecerme tu ayuda.

<sup>5</sup> Para que vea la dicha de tus elegidos,  
me alegre con la alegría de tu pueblo  
y me felicite con tu heredad!

<sup>6</sup> Hemos fallado igual que nuestros padres,  
hemos cometido injusticias e iniquidades;

<sup>7</sup> nuestros padres, estando en Egipto,  
no comprendieron tus prodigios.

No se acordaron de tu gran misericordia,  
se rebelaron contra el Altísimo \* junto al mar de Suf.

<sup>8</sup> Pero él los salvó por amor de su nombre,  
para dar a conocer así su poderío.

<sup>9</sup> Increpó al mar de Suf y se secó,  
las olas eran un páramo a su paso;

<sup>10</sup> los salvó de la mano del adversario,  
de la mano del enemigo los libró.



- <sup>11</sup> El agua anegó a sus adversarios,  
ni uno solo de entre ellos quedó.
- <sup>12</sup> Entonces creyeron en sus palabras  
y entonaron todos su alabanza.
- <sup>13</sup> Mas pronto se olvidaron de sus obras,  
no tuvieron en cuenta sus propósitos;
- <sup>14</sup> en el desierto ardían de avidez,  
a Dios tentaban en la estepa.
- <sup>15</sup> Él les concedió lo que pedían,  
y envió fiebre \* a sus gargantas.
- <sup>16</sup> En el campamento envidiaron a Moisés,  
y a Aarón, el santo de Yahvé.
- <sup>17</sup> La tierra se abrió y tragó a Datán,  
y cubrió a la cuadrilla de Abirón;
- <sup>18</sup> ardió fuego contra su cuadrilla,  
una llama consumió a los malvados.
- <sup>19</sup> Se hicieron un becerro en Horeb,  
ante una imagen fundida se postraron,
- <sup>20</sup> y fueron a cambiar su gloria \*  
por la imagen de un buey que come hierba.
- <sup>21</sup> Olvidaron a Dios, su salvador,  
al autor de hazañas en Egipto,
- <sup>22</sup> de prodigios en tierra de Cam,  
de portentos en el mar de Suf.
- <sup>23</sup> Dispuesto estaba a exterminarlos,  
si no es porque Moisés, su elegido,  
se mantuvo en la brecha frente a él,  
para apartar su furor destructor.
- <sup>24</sup> Desdeñaron una tierra deleitosa,  
no tuvieron fe en su palabra;
- <sup>25</sup> murmuraron dentro de sus tiendas,  
no escucharon la voz de Yahvé.
- <sup>26</sup> Y él, mano en alto, juró  
hacerles caer en el desierto,
- <sup>27</sup> desperdigar \* su estirpe entre los pueblos,  
dispersarlos por todas las naciones.

- <sup>28</sup> Se aparejaron con Baal Peor  
y comieron sacrificios de muertos.
- <sup>29</sup> Así lo irritaron con sus obras,  
y una plaga descargó sobre ellos.
- <sup>30</sup> Pero Pinjás intervino en un juicio  
y así la plaga se detuvo;
- <sup>31</sup> esto se le contó como justicia  
de edad en edad, para siempre.
- <sup>32</sup> Lo enojaron en las aguas de Meribá,  
y mal le fue a Moisés por su culpa,
- <sup>33</sup> pues llegaron a amargarle \* el espíritu  
y habló a la ligera con sus labios.
- <sup>34</sup> No exterminaron a los pueblos  
que Yahvé les había indicado;
- <sup>35</sup> se mezclaron con los paganos  
y aprendieron sus prácticas.
- <sup>36</sup> Adoraron a sus ídolos,  
que les sirvieron de trampa;
- <sup>37</sup> sacrificaron a sus hijos  
y a sus hijas a demonios.
- <sup>38</sup> Sangre inocente derramaban,  
la sangre de sus hijos y sus hijas,  
inmolados a los ídolos de Canaán,  
y profanaron el país con crímenes.
- <sup>39</sup> Se mancillaron con sus obras,  
se prostituyeron con sus prácticas.
- <sup>40</sup> Entonces se inflamó la cólera de Yahvé  
contra su pueblo y aborreció su heredad.
- <sup>41</sup> Los entregó en manos de los paganos,  
fueron dominados por los adversarios;
- <sup>42</sup> sus enemigos los tiranizaron,  
quedaron humillados bajo su mano.
- <sup>43</sup> Numerosas veces los libró,  
pero ellos, rebeldes a sus planes,  
seguían hundiéndose en la culpa;
- <sup>44</sup> pero él se fijó en su angustia,  
dando oído a sus clamores.

**<sup>45</sup> Por ellos se acordó de su alianza,  
se enterneció con su inmenso amor;**

**<sup>46</sup> hizo que de ellos se apiadaran  
aquellos que cautivos los tenían.**

**<sup>47</sup> ¡Sálvanos, Yahvé, Dios nuestro,  
reúnenos de entre las naciones,  
para dar gracias a tu santo nombre  
y honrarnos cantando tu alabanza!**

**<sup>48</sup> ¡Bendito Yahvé, Dios de Israel,  
desde siempre y para siempre!  
Y todo el pueblo diga: ¡Amén! \***

V. 7 «el Altísimo» conj.; «en el mar» hebr.

V. 15 «fiebre», palabra de sentido dudoso. El griego traduce «saciedad»; otros: «y de sus vidas abolió la flaqueza»

V. 20 La lectura primitiva, conservada por algunos mss., debió de ser «su gloria» (de Dios), pero el texto fue corregido para eliminar una expresión que parecía irrespetuosa y casi impía.

V. 27 «desperdigar» Sir; «hacer caer» hebr.

V. 33 «llegaron a amargarle» conj.; «desafiaron» hebr.

V. 48 El hebr. añade «Aleluya», que el griego coloca al comienzo del salmo siguiente.

## **I. VISIÓN DE CONJUNTO**

La visión histórica del Sal 105 es totalmente luminosa; la del Sal 106 es tenebrosa. Desde la oscuridad del pecado de Israel resalta más el amor fiel de Dios. Los dos salmos, tal como están colocados en el Salterio, proporcionan un díptico histórico, una lectura de la historia desde la perspectiva de la gracia y del pecado. Esto dicho, como rasgo más acentuado del Sal 105, resulta más difícil buscarle acomodo dentro de los clásicos géneros literarios. «El Sal 106 no es un himno ni un poema histórico, no es una canción didáctica ni una lamentación, no es una lamentación ni una súplica, porque todo esto lo es simultáneamente» (Jacquet, III, 134). Como recorrido por la historia, el presente poema se relaciona con los Sal 78, 105 y 136. Como confesión de los pecados, forma grupo con otras piezas como son las siguientes: Esd 9,6-15; Ne 9; Dn 3,24-45 (griego); Dn 9; Ba 1,15-3,8. La comunidad del destierro, de la diáspora o los repatriados confiesa su

historia pecadora, remontándose a los padres, de los que ellos son continuadores y herederos. La confesión de las infidelidades implica el reconocimiento del amor fiel de Yahvé y la esperanza del perdón con su consiguiente liberación. En dicha confesión está latente un aspecto de teodicea: Dios es inocente; el destierro y cualquier otro castigo se deben a nuestras rebeldías y contumacia. Es decir, el autor del salmo se explica la historia con el patrón clásico de la escuela deuteronomista, conforme a la siguiente secuencia: pecado-castigo-confesión-perdón-liberación. El perdón y la liberación reiterada añaden, es cierto, un agravante a la conducta del pueblo, pero también son el fundamento de su esperanza presente: que Dios muestre nuevamente su clemencia. Desde esta perspectiva el salmo encaja entre las súplicas penitenciales. Porque aquellos que confiesan su pecado esperan confiadamente el perdón divino, nos explicamos que este salmo comience con tonalidades himnicas (vv.1-3) y finalice con una acción de gracias (vv. 47-48), sin que sea necesario distinguir un poema original –y tal vez antiguo– (vv. 7-44), al que se le añadió durante el destierro una introducción (vv. 3-6), y una conclusión (vv. 45-47). La doxología del v. 48 marca el final del cuarto libro del Salterio.

El autor del poema se mueve con soltura por las páginas del Pentateuco; lee la historia con la clave deuteronomista; se detiene morosamente en el episodio del becerro de oro (vv. 19-23) –un tema éste, junto con la intercesión de Moisés (v. 23), que será acogido y desarrollado por el Judaísmo–; da suma importancia a los pecados cometidos en la tierra santa que, por haber sido profanada, sobre todo con el derramamiento de sangre inocente (v. 38), debe ser destruida. Es lo mismo que piensan los profetas del destierro: Jeremías (3,2), Ezequiel (36,17) y Segundo Isaías (Is 24,5). Son éstos algunos indicios que permiten situar el salmo en la época del destierro o, acaso mejor, en los tiempos posteriores al exilio: entre los judíos repatriados o entre los de la diáspora. La datación precisa del poema, sin embargo, no es lo más importante; es mucho más interesante y vital ir descubriendo entre líneas el rostro luminoso de Yahvé y el semblante sombrío de Israel; sombrío, pero no desesperado, sino esperanzado, porque las antiguas y numerosas liberaciones de Yahvé han de culminar en una liberación mucho más espléndida. El amor de Yahvé vencerá todo obstáculo, incluso el brutal y reiterado rechazo del hombre.

Es fácil distinguir las diferentes escenas y estrofas presentes en el salmo. Se pone en marcha con una doble introducción –a la alabanza (vv. 1-3) y a la súplica (vv. 4-5)–, a la que sigue un recorrido a través de la historia, en el que se detectan dos ámbitos diversos: de Egipto a la tierra prometida (vv. 6-33) y en la tierra (vv. 34-46). Con los vv. 47-48, con abundantes vocablos que relacionan estos versos con los de la introducción, concluye el salmo (v. 47) y el cuarto libro del Salterio (v. 48). El itinerario que va de Egipto a la tierra está señalizado por siete pecados históricos de Israel. El poeta conoce, al parecer, la versión del Pentateuco, pero no sigue el orden tradicional de los sucesos. El poeta desplaza el episodio del becerro de oro y lo considera el cuarto pecado de Israel (el más grave de todos los pecados). El episodio del agua se reserva para el final, para explicar de este modo por qué Moisés no entró en la tierra prometida. Una vez que Israel se ha asentado en la tierra, el pecado es incesante: una serie de acciones, en este caso de transgresiones, con sus consecuencias (vv. 34-42), culmina en la reiteración del pecado-castigo-escucha-perdón (vv. 43-46), como paso obligado a la súplica con la que concluye el poema (v. 47). Con la doxología del v. 48 finaliza el poema y el cuarto libro. El resultado de esta breve descripción se aprecia en el siguiente esquema estructural:

*Invitación a la alabanza y a la súplica (vv. 1-3.4-5).*

Los siete pecados cometidos de frontera a frontera (vv. 6-33).

- I. En el paso del mar Rojo (vv. 6-12).
- II. La avidez en el desierto (vv. 13-15).
- III. La rebelión en el campamento (vv. 16-18).
- IV. El becerro de oro (vv. 19-23).
- V. Murmuración en las tiendas (vv. 24-27).
- VI. Prostitución en Baal Peor (vv. 28-31).
- VII. Junto a las aguas de Meribá (vv. 32-33).

Los pecados en la tierra (vv. 34-46).

*Invocación final e himno doxológico (vv. 47 y 48).*

## II. COMENTARIO: «¡Dichosos los que guardan el derecho!»

Es aleccionador y también consolador que un salmo tan negativo, lleno de la oscuridad del pecado, proclame desde el principio una bienaventuranza: «¡Dichosos los que guardan el derecho, / los que prac-

ticen siempre la justicia!» (v. 3). El último verso del Sal 105 dejaba al pueblo de Dios en la tierra prometida, para que guardara los preceptos y observara las leyes; para que fuera fiel a la alianza como Dios había sido fiel al cumplimiento de la promesa. Si el pueblo hubiera guardado el derecho, habría sido dichoso siempre. Pero este pueblo lleva el pecado pegado al cuerpo; es un pueblo pecador desde los comienzos de su existencia, y, una vez instalado en la tierra, ha secundado su inclinación natural al pecado. Hubo de pagar por ello, como dirá expresamente el autor del presente salmo. Sin embargo, comienza su poema con una proclamación de dicha, porque si abundó el pecado, mucho más abundará la gracia. El pueblo pecador aprenderá a costa suya la dicha de ser fiel a la alianza, de “guardar el derecho”. La dicha propuesta en el v. 3 será experimentada cuando el pueblo haya reconocido y confesado su pecado.

*2.1. Invitación a la alabanza y a la súplica* (vv. 1-3.4-5). La invitación a la alabanza es una antífona tónica en las composiciones de ese género (cf. Sal 100,5; 107,1; 118,1; 136; etc.). Como apertura del Sal 106, es un foco de luz que irradia claridad en el oscuro mundo del pecado. La última palabra divina en la historia pecadora del hombre es la afirmación de su amor leal. La última palabra del hombre es entonar la alabanza. Las dos palabras, sin embargo, son iniciales en el poema que comento, algo previo a la confesión de los pecados, como sucede en Ne 9,3ss o en Dn 3,26-29. Previo es también el reconocimiento de la grandeza de Dios. Tiene tales magnitudes la grandeza divina que es imposible contarla, e imposible es también proclamar toda su alabanza (v. 2); o acaso, con un matiz volitivo, ¡quién me diera contar las proezas de Dios y proclamar toda su alabanza! El reconocimiento de la grandeza de Dios lleva necesariamente a afrontar la bajeza pecadora del hombre e induce a la confesión del pecado; el hecho de ser perdonado desemboca en la alabanza divina. El poeta destaca una de las proezas divinas: el don de la alianza con sus cláusulas, a las que se refiere el “derecho” del v. 3: «¡Dichosos los que guardan el derecho!» (cf. Ex 15,25; Jos 24,25). Por no haber guardado el derecho ni practicado la justicia, Israel experimentará la desdicha. De este modo, los tres versos iniciales influyen en el desarrollo ulterior del salmo.

Antes de proceder a la confesión de los pecados, alguien, tal vez en nombre de la comunidad, eleva una súplica semejante a la que hallamos al final del poema (v. 47). La confesión queda enmarcada en la

súplica y ésta sigue a un pórtico de alabanza. El suplicante pide que Yahvé se acuerde de él y que lo visite. El recuerdo divino siempre es potente y eficaz (Sal 105,8.42). La auténtica grandeza del hombre consiste en que Dios se acuerde y el hombre no se olvide de Él. La visita, por su parte, es fuente de gozo y raíz de la salvación. El motivo de esta doble petición es el amor instintivo y apasionado que Dios siente por su pueblo (v. 4a). Ese amor motivará también la visita divina portadora de la salvación (v. 4b). La finalidad de las dos peticiones es triple: experimentar (ver) la dicha de los elegidos, alegrarse con la alegría contagiosa de los compatriotas y felicitarse por pertenecer a la heredad divina (v. 5). Sobre esta base de alabanza y de esperanza se yergue la gran confesión de los pecados como acto previo a la liberación.

2.2. *Los siete pecados cometidos de frontera a frontera* (vv. 6-33). La generación actual no es mejor que la de los antepasados. La condición pecadora de Israel es ancestral. Nuestros padres pecaron, y también nosotros (v. 6). Este verso introduce directamente la confesión al ritmo del transcurso de la historia. Padres e hijos son solidarios en el pecado. La historia estará indeleblemente marcada por siete hitos delictivos. Desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra este pueblo fue siempre pecador. Recorremos con este pueblo el itinerario de sus pecados.

2.2.1. *Primer pecado: en el paso del mar Rojo* (vv. 7-12). Los padres cometen su primer pecado junto al mar de Suf (el Mar de los Juncos), identificado por la tradición con el mar Rojo. El pecado tiene su origen en la falta de comprensión: no quisieron comprender el alcance de los prodigios divinos, de las plagas como muestra del amor de Yahvé hacia ellos. La incompreensión culpable va acompañada del olvido, y tiene como consecuencia la rebeldía contra el Altísimo, que es el pecado típico en la historia de la salvación (cf. Ex 14,10-12: «... ¿No dijimos en Egipto: déjanos en paz, serviremos a los egipcios, pues más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto?»). Es decir, achacan a Yahvé una intención aviesa y no salvadora: los ha sacado de Egipto para hacerlos morir en el desierto, no para liberarlos.

En el perdón no median ni los méritos del pueblo ni la intercesión de Moisés, sino que Yahvé «los salvó por el honor de su nombre» (v. 8a), doctrina frecuente en Ezequiel (20,9.14.22.44; 36,21s). El Altísimo actúa para mostrar al mundo un poder superior a cualquier

otro principio cósmico positivo o negativo. Basta con que eleve su voz colérica y potente para que el caos primordial se someta, y las olas amenazantes queden reducidas en un páramo por el que es fácil caminar (v. 9). El Altísimo se comportó como el “redentor”, el padre de Israel atento a los derechos de sus hijos conculcados por manos enemigas y opresoras (v. 10). El poder salvador de Dios es un poder destructor para los enemigos de su pueblo (v. 11; Ex 14,28). En ese preciso momento se abrieron los ojos de Israel, comenzó a creer y sus labios entonaron la alabanza (v. 12); el poeta acaso aluda al cántico de Moisés (Ex 14,31; 15,1). La alabanza de este verso remite a la alabanza del v. 2: resulta imposible proclamar toda la alabanza divina, como imposible es también narrar todas sus proezas; es posible, sin embargo, que el hombre le tribute a Dios un cántico de alabanza, en el que reconoce la inabarcable grandeza divina. Este clima de fe y de alabanza enseguida se desvanecerá.

2.2.2. *Segundo pecado: la avidez en el desierto* (vv. 13-15). El segundo pecado está ambientado en el desierto que es, por excelencia, el lugar del desafío y de la tentación (cf. Ex 17,2-7; Nm 14,22; Dt 6,16). El pecado consiste en tergiversar la acción salvadora divina: los ha sacado al desierto para hacerlos morir de hambre y de sed (cf. Ex 15,22-24; 16,2-3; 17,2-3; Nm 11,4-6). A esas dos necesidades perentorias (la de la comida y del agua) parece aludir el v. 14a, a no ser que la “avidez” nos remita sin más al “Sepulcro del deseo” de Nm 11,31-34 (episodio de las codornices). El pecado es más radical; consiste en la apostasía: olvidaron las obras de Yahvé y «no dieron fe a su proyecto» (v. 13). Lo que traducimos por “proyecto” tiene gran variedad de matices, imposibles de captar en un solo vocablo castellano; es pensamiento y voluntad, sueño y aspiración, sentido y reflexión, la imagen y lo imaginado. Israel, apenas liberado de Egipto, rechaza el “proyecto” divino. ¿Se olvidará Yahvé del plan soñado para su pueblo? De momento le concede lo que pedía: pan y agua, o codornices «y de su vida abolió la flaqueza» (v. 15b); o bien, le otorga lo que pide, pero en el pecado va el castigo: «y envió fiebre a sus gargantas» (conforme a la traducción de la NBJ; es decir, comieron hasta la náusea [cf. Num 11,19s]). La primera traducción se adecua al paralelismo sinonímico y se acomoda a lo que pedía el pueblo: no el castigo, sino la satisfacción de sus necesidades. En la segunda traducción está presente el



esquema que ha adoptado el poeta para interpretar la historia: pecado-castigo. En todo caso, «la desmedida codicia y los deseos desenfrenados apartan de Yahvé a los elegidos», comenta Kraus (II, 472).

2.2.3. *Tercer pecado: la rebelión en el campamento* (vv. 16-18). El libro de los Números (cap. 16) une, aunque no con mucha destreza, dos rebeliones contra Moisés y Aarón. Los rubenistas Datán y Abirón se sublevaron contra el poder político de Moisés; el levita Córaj se levantó contra el poder religioso de Aarón. Moisés es el profeta-legislador; Aarón es el “santo de Yahvé”, es decir, es separado y dedicado a Yahvé. Los rebeldes envidiaban o tenían celos de Moisés y de Aarón. Desafiar a estos dos personajes es un pecado de lesa majestad, un sacrilegio, que atrae un castigo ejemplar: la pena capital para los rebeldes y su cuadrilla (vv. 17-18; Nm 16,25-35). El salmista omite el nombre de Córaj, acaso para no ofender a la familia de cantores que descendía de él. Pero la mención del sacerdote Aarón y el doble castigo aluden al tema sacerdotal. El castigo se diversifica. Datán y Abirón son tragados por el abismo; Córaj, se entiende, y su banda mueren abrasados por el fuego teofánico (cf. Nm 16,16-19.35; 26,10). Dios interviene mediante los elementos cósmicos para borrar el mal de la tierra.

2.2.4. *Cuarto pecado: el becerro de oro* (vv. 19-23). El cuarto es el pecado capital de Israel; acompañará al pueblo a lo largo de la historia. El poeta define este pecado con tres verbos: “postrarse”, “cambiar” y “olvidar”. Mediante la profunda postración del cuerpo, con la frente tocando el suelo, se traduce la actitud espiritual de adoración. La prohibición de postrarse ante otros dioses tiene rango de mandamiento principal en Dt 5,9 (cf. Ex 20,5). La inobservancia de este mandamiento implica el rechazo de la alianza. La grandeza de la fe tiene menos valor, según la estimación de Israel, que un becerro de oro, por eso cambian la “gloria” por el oro (cf. Jr 2,11). El olvido está en la raíz de la apostasía (cf. v. 13).

Este pecado capital y original de Israel es especialmente grave si atendemos al contexto en el que se comete: en el Horeb (Sinaí), el monte de la revelación y de la alianza. En Ex 32,4 Aarón explica claramente: «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de Egipto», y posteriormente aclara que la fiesta será en honor de Yahvé (Ex 32,5). El poeta no admite estas precisiones, sino que el pueblo

adora «la imagen de un toro que come hierba» (v. 20). «Dios, el señor de cielo y tierra, queda reducido a un mecanismo biológico como la fecundidad; más que la adoración idolátrica en sentido estricto, se denuncia la baalización inmanente de Yahvé», comenta Ravasi (III, 183). Yahvé es un baal más. Así sucedió porque Israel, con Aarón al frente, olvidaron a su salvador, «autor de hazañas, prodigios y portentos», tanto en Egipto como en el mar Suf (vv. 21-22), pese a que Aarón y todo el pueblo liberado de Egipto fueron testigos de lo realizado por Yahvé.

El pueblo ha negado a su Dios. En ese mismo instante ha dejado de ser “el pueblo de Dios”. Tan sólo existe una solución: elevar a hecho lo que ya existe por derecho, es decir, que el pueblo sea exterminado. Tal es la decisión tomada por Yahvé (v. 23a). ¿No es mejor demoler el muro cuarteado antes de que se desmorone? En ese preciso momento Moisés, el elegido de Yahvé, se sitúa frente a Yahvé tapando la brecha del muro por la que iba a entrar la ira aniquiladora del Señor. Su oración, recogida en Ex 32,11-13, es conmovedora. La postura valiente y desafiante de Moisés consigue apartar del pueblo la ira destructora de Yahvé (v. 23b). Pasado el tiempo, no sucederá lo mismo con los falsos profetas, que «no acudieron a la brecha ni levantaron cerca / en torno a la casa de Israel, / para que resistiera en la batalla / el día del Señor» (Ez 13,5). Porque en ese momento crucial no hubo profeta alguno que se pusiera en la brecha frente a Dios, Israel sucumbió.

2.2.5. *Quinto pecado: murmuración en las tiendas* (vv. 24-27). El quinto pecado es un nuevo compendio de la infidelidad de Israel. La tierra en la que rehúsan entrar los hijos de Israel es calificada de “deleitosa” (preciosa, deseable, envidiable). Este adjetivo se lee en Jr 3,9 denunciando la profanación de esta tierra; también se lee en Za 7,14, recordando su desolación. Tal vez el autor tenga *in mente* lo que sucederá siglos más tarde. Es posible también que el poeta resuma en este adjetivo el informe de los exploradores (Nm 13,27; 14,7). Pero los moradores de esta tierra son fuertes y feroces, tal como informan los exploradores (Nm 13,28ss). Este dato motiva que los exploradores sean desacreditados, la tierra despreciada y el don de Dios rechazado, hasta el punto de desear haber muerto en Egipto o en el desierto (Nm 14,2). Tan sólo dos se oponen a las murmuraciones del pueblo: Josué y Caleb.

El poeta describe el quinto pecado con cuatro verbos. Desdeñar una “tierra deleitosa” sería una estupidez, no un pecado, si no fuera porque el don de esta tierra es el contenido de la promesa divina que Yahvé pone en manos de Israel en estos momentos. Desdeñar la tierra deleitosa equivale a desconfiar de la promesa divina o negarse a entrar en ella cuanto antes: una desobediencia. De hecho, el segundo hemistiquio completa el desdén: no creyeron en la palabra de Dios (palabra o promesa, v. 24b). En vez de obedecer, murmuraron contra Moisés y Aarón diciendo: «¡Ojalá hubiéramos muerto en Egipto! Y si no, ¡ojalá, hubiéramos muerto en el desierto!» (Nm 14,2); es decir, “no escucharon”, que es el equivalente a desobedecer a Yahvé. La reacción de Yahvé es fulminante: «Juro que no entraréis en la tierra en la que, mano en alto, juré estableceros» (Nm 14,30). También en este salmo Yahvé jura con solemnidad: con mano alzada jura que la generación del éxodo no entrará en la tierra (v. 26b). El contenido del juramento va más allá: el pueblo será dispersado entre los pueblos y esparcido por las naciones (v. 27); es decir, el poeta, conocedor del destierro y de la dispersión proyecta estos hechos a la generación del desierto. Existe cierta continuidad entre el desierto y el destierro: así como la generación del desierto murió sin entrar en la tierra, los desterrados también murieron lejos de la tierra. Es la retribución por haber desdeñado una tierra deleitosa.

2.2.6. *Sexto pecado: prostitución en Baal Peor* (vv. 28-31). En el último tramo del desierto, muy cerca ya de la tierra, Israel comete su sexto pecado, preludio del que será el pecado constante una vez que Israel esté en Canaán: la seducción de los cultos de la fertilidad. El poeta se inspira en Nm 25: «... El pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió a Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahvé contra Israel...» (25,1b-3). El poeta refleja el episodio de Números con economía de palabras. La adhesión al dios de la naturaleza, Baal, es una fornicación o un adulterio, porque el pueblo de Israel ya estaba “desposado” con otra divinidad: Yahvé. Baal es un dios muerto, pese a ser considerado el dios que da la vida y la fecundidad. La participación en sus sacrificios no aportará la vida, sino la muerte: «comieron sacrificios de muertos», anota el poeta (v. 28b). Aun interpretando esta frase como una divini-

zación de los muertos (los muertos son dioses), el dios de la fecundidad es un cadáver, símbolo elocuente de la impotencia y de la impureza. La adhesión a un dios de muerte comporta la muerte a veinticuatro mil israelitas, víctimas de la plaga desencadenada por la ira de Yahvé (Nm 25,9; Sal 106,29).

Fiel al episodio de Nm 25,6-8, el poeta destaca la actuación de Pinjás: «Se levantó para juzgar» (v. 30a). La frase tiene un doble sentido: se levantó como Moisés, es decir, se puso en la brecha para interceder (v. 23), como función que es propia de la condición sacerdotal de Pinjás, o bien para ejercer la justicia, que tampoco desdice del sacerdocio. La terrible actuación de Pinjás frena la ira divina y detiene la plaga, y a él se le computa como justicia “de edad en edad”, para siempre (v. 31). «Según nuestro poeta el acto sanguinario de Pinjás tiene el valor de un sacrificio de intercesión y de consagración. De aquel acto, en efecto, surge la alianza de paz (Nm 25,12) entre Yahvé y el sacerdocio levítico (Sir 4,23-24; 1 M 2,26.54; Ml 2,3; Sir 25,24)» (Ravasi, III, 187). La alianza sacerdotal tiene como cometido la lucha contra la idolatría y la exaltación de la fidelidad yahvista.

2.2.7. *Séptimo pecado: junto a las aguas de Meribá* (vv. 32-33). El poeta ha dejado para el final la escena acaecida junto a las aguas de Meribá. Es un episodio referido en distintos textos narrativos (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13; Dt 9,7-8). El poeta sabe por qué el caudillo del éxodo no entró en la tierra, pero tiende a disculpar a Moisés. Su pecado no consiste en la incredulidad que le lleva a golpear por dos veces la roca (cf. Nm 14,11), ni en que se haya unido el descrédito de los exploradores (cf. Nm 13,25-32; Dt 1,29-36). El autor disimula el pecado de Moisés y carga su responsabilidad en la actuación del pueblo: “le amargarón”, “le hicieron rebelarse” (si nos atenemos a la vocalización del texto hebreo), o “llegaron a amargarle el espíritu”. Contagiado por el pueblo, también Moisés «habló a la ligera con sus labios» (v. 33b); es decir, se unió a las “murmuraciones” de Israel. Pero el verbo hebreo con el significado de “desvariar” aparece aquí y tan sólo en otros dos lugares bíblicos (Lv 5,4; Pr 12,18). «Se ve que toda la posteridad ha querido dejar en penumbra el pecado específico del su gran jefe» (Alonso-Carniti, II, 1335).

El pueblo pecador en el desierto, capaz de contaminar con su pecado al mismo Moisés, entrará en la tierra para continuar pecando.

2.3. *Los pecados en la tierra* (vv. 34-46). La idolatría fue el pecado capital de Israel, como ya he dicho. No fue un episodio del desierto (vv. 19-23) o un desliz cuando Israel ya estaba casi en la tierra (v. 28), sino que se repitió insistentemente una vez que Israel tomó posesión de la tierra (vv. 34-39). Israel reincidió una y otra vez en este pecado por no haber exterminado a los pueblos, como Yahvé le mandó a fin de evitar el sincretismo religioso (v. 34; Ex 23,31-33; 34,1-16; Nm 33,52), por casarse con los paganos y adoptar sus prácticas (v. 35). El poeta tal vez piense en la prohibición de los matrimonios mixtos, fustigados en tiempos de Esdras (Esd 9), pero no para salvaguardar la pureza de raza, sino para alejar de Israel el peligro de idolatría. Fue la idolatría o el sincretismo la trampa en la que cayó Israel a lo largo de su historia: Israel “sirvió” a los ídolos, no a Yahvé (v. 36).

Consecuencia de la idolatría son las prácticas idolátricas: inmolar a los hijos y a las hijas en honor de Molok (cf. 2 R 16,3; 21,6; Jr 7,31) con motivo, por ejemplo, de la fundación de una ciudad o de un palacio. Los hijos sacrificados eran sepultados en los cimientos de la nueva construcción para que ahuyentaran de ella los malos espíritus. Era en realidad una inmolación hecha a los “demonios”. El sustantivo hebreo traducido por “demonios” es de procedencia acádica; designa a los espíritus protectores de los lugares sagrados; los autores bíblicos le dan un sentido peyorativo para aplicárselo a las divinidades extranjeras. Según la tradición eclesiástica, los dioses paganos son considerados demonios (cf. 1 Co 10,19-21). El poeta asocia a esta práctica los juicios de sangre y los asesinatos judiciales (v. 38), producto de un sistema judicial injusto (cf. Is 1,15s; Jr 22,3; Mi 3,2s; 2 R 21,16). “Derramar sangre inocente”, en efecto, es una fórmula fija para designar el homicidio o el asesinato. La consecuencia es que la tierra quede profanada tanto por la idolatría (cf. Jr 3,2.9) cuanto por los homicidios (Nm 35,33). En una palabra, los israelitas «se contaminaron con sus obras / y se prostituyeron con sus prácticas» (v. 39). La idolatría es una prostitución, sea porque los dioses adorados eran los dioses de la fecundidad sea, sobre todo, porque Israel se convirtió en la esposa infiel a Yahvé, como denuncia con frecuencia la profecía (cf. Os 1-3; Jr 2-3; Ez 16; 20; 23; etc.).

La cólera divina se vierte sobre este mar de iniquidad; en otros tiempos la ira divina estaba reservada para los enemigos de Israel; ahora recae sobre su pueblo, convertido en la esposa repudiable y

repudiada, aborrecida por Yahvé (v. 40b). Con la cólera viene el castigo, como bien sabemos por el esquema deuteronomista. Consiste éste en que Yahvé entrega a su pueblo en mano de los enemigos. Repite el poeta el simbolismo de la mano (vv. 41 y 42). Es una mano que aprieta y oprime. Evoca la historia de las innumerables opresiones a las que fue sometido el pueblo de Dios: desde los cananeos hasta los arameos, pasando por los filisteos, edomitas, moabitas, asirios, egipcios, babilonios... La expresión del v. 42b, «y los subyugaron bajo su mano», es alusiva: su fonética (*kn'*) es homófona con Canaán: Israel se humilló ante Canaán (v. 38b) o se sometió a ella; ahora ha de someterse a los enemigos o humillarse ante ellos. El castigo, sin embargo, no es la última y definitiva palabra sobre la historia de Israel, conforme a la clave deuteronomista adoptada por el poeta, sino que «Él, enternecido, / borraba su culpa y no los destruía; / bien de veces contuvo su cólera / y no despertó todo su furor» (Sal 78,38). «Repetidas veces los libró», leemos en el presente salmo (v. 43a). Pero el pecado se ha adueñado del pueblo de Dios, un pueblo de corazón obstinado que secunda sus planes (v. 43a), opuestos al plan de Yahvé (v. 13). De pecado en pecado, con obstinación y contumacia, este pueblo tiene tan sólo un destino: sumergirse en su iniquidad (v. 44b).

Pese a la obstinación de Israel, pese a su hundimiento en la iniquidad, la historia santa no puede terminar con un color tan sombrío. Dios se levanta como adversario de la maldad: «Pero Él se fijó...», y el poeta describe a Dios totalmente volcado hacia el pueblo pecador. Se sirve de cuatro verbos: fijarse, escuchar, recordar y compadecerse (vv. 44-45); es decir, los ojos de Dios, sus oídos, su mente y su corazón, todo su ser se pone de parte del pecador. El verbo fundamental, que pone en movimiento las otras tres acciones, es “recordar”: «Por ellos se acordó de su alianza» (v. 45a). Ignoramos a qué alianza alude el poeta: a la abrahámica o a la del Sinaí. No es lo más importante. Lo decisivo es que la alianza comporta el gran amor leal de Yahvé, que le mueve a inclinarse hacia el pecador con inmensa compasión (v. 45b). La dilatada historia del pecado culmina en el destierro de Israel. En la tierra hostil de Babilonia Dios muestra a su pueblo su gran amor visceral o maternal: «Y les mostró gran misericordia / ante todos sus deportadores» (v. 46). Con esta misma esperanza finaliza el capítulo de las maldiciones de Lv 26,44. Es la misma esperanza que abraza Salomón con motivo de la inauguración del templo (1 R 8,14).

2.4. *Invocación final e himno doxológico* (vv. 47 y 48). Dios mostró misericordia a los deportados y acaso dispersos entre las naciones. Ésta es la base para que en la invocación final el salmo retorne a la súplica, abandonada la descripción, como súplica era en la introducción: «Ven a ofrecerme ayuda» (o «visítame con tu salvación»), rezaba la petición inicial (v. 4b). Llegados a la conclusión también se pide la ayuda salvadora de «Yahvé, Dios nuestro»: «Sálvanos» (v. 47a). La salvación consiste en algo bien concreto: «Reúnenos de entre las naciones». Es la misma situación supuesta por Dt 30,3. El autor pide a Yahvé que lleve a su término la acción iniciada en Babilonia: que los israelitas de la diáspora sean reunidos en el hogar patrio. Ya en Sión, el pueblo salvado dará gracias al nombre santo de Yahvé, porque “es bueno”, se decía en la antífona inicial (v. 1a). La acción de gracias va acompañada del “cántico de alabanza” (v. 47b), que es lo que se deseaba también al comenzar el poema (v. 2). Llegado el momento de la reunión de los dispersos, se cumplirá lo escrito en el Tercer Isaías: «Tus hijos vienen de lejos, / y tus hijas son llevadas en brazos... / y pregonarán alabanzas a Yahvé» (Is 60,4.6). El salmo termina retornando a la alabanza y a la súplica, por donde había comenzado.

Con la doxología del v. 48 finaliza el cuarto libro de los salmos. Hay quien opina que esta conclusión no fue añadida, sino que pertenece al salmo original. Se dan dos razones: la doxología es citada en 1 Cro 16,35 y la invitación a que el pueblo responda «¡Amén! ¡Aleluya!». Ambos datos dan lugar a distintas conjeturas, pero no son datos suficientes para afirmar que la doxología pertenezca al poema original o para mantener que es un añadido como las doxologías precedentes. Lo más probable es que también esta doxología haya sido añadida y acomodada al poema original.

\* \* \*

La historia que hemos recorrido no es ajena a nosotros. Nosotros somos pecadores como nuestros padres: sus pecados son nuestros pecados; son pecados tan concretos como nuestra historia personal y comunitaria. Si apelamos a la Iglesia, la “esposa sin mancha ni arruga”, hemos de decir que es simultáneamente “santa y pecadora”; la santidad procede de la acción divina, el pecado es algo muy nuestro. Decimos nuestra más auténtica y profunda verdad cuando nos situa-

mos ante Dios diciendo: «Yo, pecador, me confieso ante Dios». Confesar nuestro pecado ante el Dios tres veces santo supone algo previo: admitir la santidad divina, junto con su entrañable misericordia o su amor leal. Escribe Pablo: «Donde abundó el pecado sobreaundó la gracia; así, lo mismo que el pecado reinó por la muerte, así también reinará la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor» (Rm 5,20-21). La esperanza, oculta a lo largo del itinerario sálmico por la oscuridad del pecado, desemboca en la luz y en el gozo de la fe en el amor de Dios. El creyente que haya recorrido el camino trazado desde el pecado a la misericordia de Dios experimentará la dicha proclamada por el v. 3, y que me ha servido de título para el comentario: «¡Dichosos los que guardan el derecho, / los que practican siempre la justicia!». Si esta dicha nos parece que no está al alcance de nuestra experiencia, acaso nos valga aquella otra pregonada en la vigilia Pascual: «¡Feliz la culpa que mereció tener tal Redentor!». En todo caso, es una buena oración para los pecadores que necesitamos el auxilio del gran amor de Dios.

### III. ORACIÓN

«Acuérdate de nosotros, Señor, por amor a tu pueblo, y sálvanos con tu visita salvadora a nosotros, subyugados bajo la servidumbre del pecado. Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo, y es Dios por los siglos de los siglos. Amén» (PL 142,390).





## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- AGUSTÍN (san), *Enarraciones sobre los salmos*, 4 vol, en “Obras de san Agustín XIX-XXII”, BAC 235, 246, 255, 264, Madrid 1964, 1965, 1966, 1967.
- ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, Waco (Texas) 1983.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *Treinta Salmos: Poesía y oración*, Madrid 1980.
- ALONSO SCHÖKEL, L. y CARNITI, C., *Salmos I*, Estella 1992; *Salmos II*, Estella 1993.
- BEAUCAMP, E., *Le Psautier. Ps. 1-72*, París 1976; *Ps 73-150*, París 1979.
- BEAUCHAMP, P., *Los Salmos noche y día*, Madrid 1981.
- BORTOLINI, J., *Conocer y rezar los Salmos. Comentario popular para nuestros días*, Madrid 2002.
- CRAIGIE, P. C., *Psalms 1-50*, Waco (Texas) 1983.
- DAHOOD, M., *Psalms I: 1-50*, Nueva York 1965; *II: 51-100*, 1968; *III: 101-150*, 1970.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *El libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario*, Barcelona 1966.
- JACQUET, L., *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Gembloux, I vol. 1975; II vol. 1977. ; III vol. 1979.
- KRAUS, H-J., *Teología de los salmos*, Salamanca 1985.
- KRAUS, H-J., *Los Salmos. Sal 1-59. Vol I*, Salamanca 1993; *Vol. II: Sal. 60-150*, Salamanca 1995.
- LANCELOTTI, A., *I Salmi*, en «Nouvissima versione della Bibbia» 18, Milán 1987.
- <sup>Mailhot</sup>, G.-D., *El libro de los Salmos. Rezar a Dios con palabras de Dios*, Madrid 2005.

- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. I (1-50)*, Bologna 1981; *Vol. II (51-100)*, Bologna 1983.
- TATE, M. E., *Psalms 51-100*, Waco (Texas) 1990.
- WEISER, A., *I Salmi 1-60. Traduzione e commento; I Salmi 61-150*, Brescia 1984.

**COLECCIÓN**  
**COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN**

**CONSEJO ASESOR:**  
**Víctor Morla y Santiago García**

**ANTIGUO TESTAMENTO**

- 1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
- 1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
- 2. Éxodo, *por Félix García López*
- 3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
- 13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
- 13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
- 13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
- 15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
- 19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
- 22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

**NUEVO TESTAMENTO**

- 1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
- 1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
- 5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
- 6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
- 8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*



Este libro se terminó  
de imprimir  
en los talleres de  
RGM, S.A., en Bilbao,  
el 7 de marzo de 2008.





Este tercer volumen comenta los salmos pertenecientes a los libros tercero y cuarto del Salterio (Sal 73-89 y 90-106). Estos dos libros, como los dos precedentes (Sal 1-42; 43-72), finalizan con una doxología: «Bendito sea por siempre Yahvé! ¡Amén! ¡Amén!» (Sal 89,53), y «¡Bendito Yahvé, Dios de Israel, / desde siempre y para siempre! Y todo el pueblo diga: ¡Amén!» (106,48). El autor de las doxologías es probablemente el que dividió el Salterio en cinco libros. ¿Fue arbitraria esta división? ¿Se fijó en los títulos de los salmos para establecer las divisiones? ¿Prestó acaso su atención a los contenidos y al progreso del pensamiento?

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

**Ángel Aparicio Rodríguez** nacido en Torquemada (Palencia), es sacerdote claretiano, catedrático de Biblia en el Instituto Teológico de Vida Religiosa, integrado a la Universidad Pontificia de Salamanca. Su tesis doctoral versó sobre el Salmo 16. Es autor de algunos libros sobre salmos, entre ellos: «Los salmos, oración de la comunidad», Madrid 62004 y «Salmos», Madrid 2004.



**Desclée De Brouwer**

ISBN 978-84-330-2219-6



9 788433 022196

[www.edesclce.com](http://www.edesclce.com)